

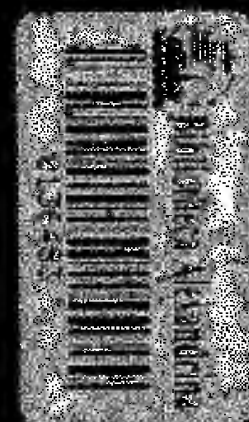
مَرْحَبًا بِالْعِلْمِ

فِي الْمَعَامِلَاتِ

بِشْرَافِ

بِشْرَافِ

بِشْرَافِ



مصباح الفقاهة

من تحرير بحث الاستاذ الأَكْبَر آية الله العظمى الحاج السيد
أبو القاسم الموسوي الخوئي

لمؤلفه

الميرزا محمد علي التوحيدى التبريزي

الجزء الاول

هوية الكتاب

اسم الكتاب:	مصباح الفقاهة (١ - ٧)
المؤلف:	الميرزا محمد علي التوحيدى
الناشر:	مؤسسة انصارىان للطباعة والنشر - قم
الطبعة:	الرابعة
المطبعة:	الصدر - قم
تاريخ الطبع:	١٩٩٦م - ١٤١٧هـ
عدد المطبع:	١٥٠٠ دورة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين محمد وعترته الطاهرين
 والفضيلة الدائمة على أئمتهم اجمعين إلى يوم الدين وبعد فنحن ممن المولى جل شانه على أن
 رجالاً علماء وأفاضل يهتمون بحفظ ما ألقى إليهم في محاضراتي تقديراً وتحريراً لعضائهم عليها في
 على المعارف والعلم الدينية ومن في طليعة هؤلاء جناب الفاضل المذهب الصفي والملا
 المحقق الزكي زكن الاسلام قره عيني العزيز الميرزا محمد علي التبريزي فانه دام فضله السا
 قد انصب نفسه مدة طويلة وسهر الليالي في تحريرها في تفهيمها في الغرض من المنفعة من العقيدة
 والتفسير والوضوح حتى بلغ بفضل الله وحسن توفيقه الدرجة العليا من العلم والعمل في
 من العلماء العظام والوجهة الاعلام ولقد سرت بصري في ما علقه على كتاب الحكماء
 الشيخ مشايخنا العظام اساتذ الفقهاء والجهدين الميرزا محمد داود آية الله العظمى الشيخ
 مرتضى الانصاري قدس الله تعالى امره فاجبني غوره في التحقيق والتدقيق في
 اطلعه على مصادر الروايات ومواردها ما كتبه دام فضله وبأيديها في
 وكاف بتوضيح ما حققناه فليهد الله وليشكره على ما اتم به عليه واستحققت
 من نياحه ان يرأسه عظيم والمحمد لله اولاً وآخراً
 ابراهيم بن موسى الخريزي



في ١٣ رجب المرجب ١٣٤٤ هـ

كلمة:

الحمد لله رب العالمين، ورفع درجات العلماء الى ذروة العلى، مغشّل منادهم على دعاء الشهداء الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله.

والصلاة والسلام على اشرف سفرائه من الأولين و الآخرين وخاتم النبياته و رسله سيّدنا و نبينا و شفيع ذنوبنا محمد المصطفى صلّى الله عليه وسلم و على عترته البررة الأوصياء المصطفين. حفظه الدين المبين و حماة الشريعة للمسيدين و اللجنة الدائمة الأبدية على اعدائهم من الأولين و الآخرين.

أما بعد

فهذا مصباح الفقاهة لمؤلفه شيخنا الأكبر و استاذنا الأعظم المرحوم المفلور له الحاج الميرزا محمد علي التبريزي رحمه الله تعالى عليه كتب تقريراً لأبحاث ساحة آية الله العظمى الامام السيّد الخوئي قدس سره، عن فهم و تدقيق بأسلوب بليغ و رصين و بيان شامل و متين و لقد طبعت ثلاث مجلدات منه قبل هذا بالتحقيق الاشراف و لم يسع المجال لمؤلفه باعداد و اخراج بقية الأجزاء و لكنني بالرغم من بعض الصعوبات التي واجهتها و نظراً لاهمية من الناحية العلمية و مكانته السامية و ائادة لبعض عظيم حق مؤلفه علي لاني قد تلتذت بحضوره إيماناً و هذا هو السبب الاساس للقيام بهذا الامر، عزمت بعد الاتكال عليه سبحانه أن اعدّه و أهياه لان يرسل الى المطبعة و ما كان هذا العمل سهلاً يسيراً و لتمام هذا المشروع استغرق أربع سنوات حتى صار مهياً و الحمد لله.

و أخيراً تنتهز الفرصة لتقديم اسمى آيات الشكر و التقدير لساحة حجة الاسلام و المسلمين آية الله السيد سجاد الحسيني التبريزي لما اعانني عليه من الحصول على مسودات مؤلفه الفتيدي كما و تقدم بالشكر لمؤسسة انصارى للطباعة و النشر و صاحبها جناب المستطاب خير الحاج محمد تقى انصارى لما بذله من مساعٍ قيمة لأعادة نشر هذا السفر القيم، و في الختام نسأل الله العليّ التقدير ان يتج بد طلاب المعرفة العلمية و كل من رام الاستشارة بنور مصباح الفقاهة.

والحمد لله أولاً و آخراً

الاحقر مهدي حاجباني

كلمة المؤلف : بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي هدانا الى حقائق الايمان ، و أنار قلوبنا بأنوار العلم والعرفان ، و الصلوات الزاكيات على سيدنا و نبينا محمد الصادق بالدين الحنيف ، و الشرع المنيف ، و على آله الأطهار الهداة الى الله و الناصرين لأحكام الله ، (و بعد) فلما كان كتاب المكاسب الذي هو من مصنفات الشيخ الاعظم الصنائع الفذ و العلم الفرد الحقّ المؤسس شيخ هيئتنا الانصاري قدس الله روحه من أعظم الكتب النفيسة شأنا و أكثرها مائة و أمتها استدلالاً و أجزلاً عبارة كان هو القول عليه في الدراسة الخارجية عند البحث عن المعاملات و قد جمع قدس الله روحه و أحكمهم مقواه بين دفتي كتابه زبدة أفكار العلماء للتقدمين و خلاصة أنظارهم الدقيقة و أضاف اليها من فكرته الواعدة و قرينته النفاذة تحقيقات أنيقة و تأملات رشيقة و بذلك كان الكتاب صهيغة ناصعة تمثل سداد الرأي و نتاج الجهود الفكرية في مرائيه الرافضة و علمائنا الاعلام قدس الله أسرارهم قد أبدوا اهتماماً خاصاً بهذا الكتاب و عنوانه به عناية فائقة

وتعرضوا اليه وأوسعوه دراسة وشرحا وتعليقا حسب اختلاف أذواقهم في الشرح والتعليق
وبذلك تكونت مجموعة نفيسة من الشروح لا يستغنى عنها الباحث ولا يجاوزها المراجع
المتأمل الى ان الفت العلوم الدينية زعامتها وأستندت رئاستها الى سيدنا واستاذنا علم الأعلام
آية الله الملك العلامة فقيه العصر وفريد الدهر البحر اللجني واسطة قلادة الفضل والتحقيق
بحور دارة الفهم والتدقيق إمام أئمة الاصول وزعيم أساندة المعقول والمنقول المبين لاحكام
الدين والمناضل عن شريعة جده سيد المرسلين قدوة العلماء الراسخين اسوة الفقهاء العاملين
المولى الاعظم والخير المعظم مولانا وملاذنا الحاج السيد أبو القاسم الموسوي الطوحي النجفي
أدام الله أيام اغاضاته وفتح الله المسلمين بطول بقاءه وهو أدانته الله قد تعرض الى الكتاب
أثناء الدراسة الخارجية في الحوزة المقدسة العلوية وأوسعته تهديبا وتنقيحا وكشف النقاب
عن غوامضه وأبان الموارد المعضلة منه وأخذ بتلك المسائل والآراء التي قيلت أو يمكن أن
يقال فصهرها في بونقة خياله الواسع وفكرة الجامع وأفرغها في قوالب رصينة وشيدها على
اسس متينة وكان النتاج درة لماعة على مفرق التشريع الاسلامي والفقهاء الجعفري وكنت ممن
وفقه الله للاستفادة من محضره الشريف والارتواء من منهله العذب فجمعت في هذا المختصر
ما استفدته من تلك الابحاث ثم عرضت ذلك على السيد الاستاذ دام ظله فراجعته مراجعة
كاملة وكرر النظر في أبحاثه وقصوده وما أناذا أقدم كتابي هذا مضباح التفاهة الى أرباب
العلم والفضيلة آملا أن يقع ذلك منهم موقع القبول وجعلت عملي هذا خالصا لوجه الكريم
سائلا منه أن يجعل ذلك ذخرا ليوم لا ينفع مال ولا بنون . وقد كان المؤلفون القدماء كثيرا
يقولون ان أسواق العلوم كاسدة وتجارتها غير مربحة وان الناس قد رغبوا عنها الى ملاذ
الدنيا وشهواتها وقصرت بأنظارها الى الحطام العاجل والعرض الزائل وانهم قد استأثروا
الكسل على الجد والنوم على السهر والراحة على العمل وان الدنيا قد أدبرت عن ورة
الرسالة وأصحاب الامانة وأمثال هذه الكلمات ضارت عناونا لقوائم الكتب ومستهللات
الخطب والرسائل واما نحن فلنا أوف نفتخر بحمد الله وأفضاله على هذا المهد الزاهي الذي
ازدهرت فيه أنوار العلوم وأشرقت فيه شموس المعارف وأصبحت الامم من كل بحسب
وصوب يجهون الى هذه المدينة المقدسة مدينة سيد العلماء على الاطلاق بعد النبي صلى الله
عليه وآله وسلم وازدهجت المدارس بطلابها وضائق بهم أرجاؤها بحمده تعالى على هذه الموهبة
الجلية والنعمة الجسيمة ونسأله أن يوفقنا لخدمات الدين وإحياء شريعة سيد المرسلين وأن
يجعلنا من المشمولين لقره عز من قائل : (رفع الله الذين آمنوا منك والمؤمنين أوتوا العلم
فوجلت) وتمت كلمة ربك صدقا وعدلا لا مبدل لكلمته وهو السميع العليم

(فيما يرجع الى رواية تحف العقول)

(فيما يرجع الى رواية تحف العقول)

(قوله رة : وروى في كل « ١ » أقول) المذكور في تحف العقول « ٢ » والبحار « ٣ »
يشتمل على زيادات وقد أسقطها المصنف وربما يغفل بالمقصود وما في حاشية العلامة العطارطباني
« رة » من أنه لا يغير بها المعنى المراد فيظهر لك ما فيه مما سيأتي (بحث وتحقيق) اعلم ان
هذه الرواية وأن كانت حاوية للضوابط الكلية والقواعد الكبرى الراجعة الى اعانة عالم
البشرية من حيث تدينهم بالأحكام الشرعية إلا أنه لا يمكن تصدير الكتاب بها لأجل أخذها
مديركا للأبحاث الآتية ودليلا لأحكام التجارة جزئيا وكثيرا بل لابد في كل مسألة من
ملاحظة مداركها بالخصوص فإن كان فيها ما يدل على المنع أخذ به وإلا فالعمومات الدالة على
صحة المعاملات محكمة (الوجوه الدالة على عدم جواز التمسك بها) وإنما لم يجز التمسك بهذه
الرواية لوجوه « الأول » قصورها من ناحية السند وعدم استيفائها لشروط حجية اخبار
الاحاد فإن راويها أبو محمد بن الحسن بن علي بن الحسين بن شعبة الحرائي أو الحلبي وإن كان
رجلا وجيها فاضلا جليل القدر رفيع الشأن وكان كتابه مشتملا على الدرر والياقوت من
مواضع أهل البيت (ع) وقد اعتمد عليه جملة من الأصحاب « ٤ » إلا أنه لم يذكره مستند بل

(١) راجع ج ٢ ثل باب ٢ جوار التمسك بالمباحات من أبواب ما يكتسب به (٢) ص ٨٠
(٣) ج ٧٣ المكتسب المحرمة ص ١٤ . (٤) ج ٣ ثل خاتمة الكتاب في القائمة الرابعة عدد
كتاب تحف العقول من جملة الكتب المعتبرة ، وفي ج ١ رجال المامقاني ص ٢٩٣ الحسن بن
علي بن الحسين بن شعبة الحرائي أو الحلبي قال في روضات الجنات أنه فاضل فقيه ومتبحر
فيه ومترفع رقيه له كتاب تحف العقول عن آل الرسول معتمد عليه عند الأصحاب .
وقال المحدث القمي في الفوائد الرضوية ص ١٠٩ أبو محمد شيخ فاضل محدث عالم عامل فقيه
جليل ثم نقل عن صاحب التكملة عن الحسين بن علي بن الصادق البحراني أنه من قدماء
الأصحاب حتى أن شيخنا المفيد ينقل عنه وهو كتاب لم يسمع الدهر بمثله ، وهكذا المحدث
الطهراني في ج ٣ ذريعة ص ٤٠٠ . وقال المجلسي في البحار ج ١ ص ١٢ : كتاب تحف
العقول يترقا منه على كتاب عتيق أن نظمه يدل على رفعة شأن مؤلفه وأكثره في المواضع
ومن الاصول المعلومة التي لا تحتاج الى سند . وقال السيد حسن الصدر في تأسيس الشيعة
ص ٤١٣ شيخنا الاقدم وإمامنا الاعظم له كتاب تحف العقول في الحكم والمواضع عن آل
الرسول كتاب جليل لم يصنف مثله وكان هذا الشيخ جليل القدر عظيم المنزلة . وفي حقه
يقول الشيخ العالم الرباني الشيخ حسين بن علي بن الصادق البحراني في رسالته في الاخلاق

أرسلها عن الصادق «ع» فلا تكون مشمولة لأدلة حجية خبر الواحد لا اختصاصها بالخبر
التوثيق بعدد رده ودعوى قيام القرينة على اعتبار روايتها المذوفين جزافية لأن القرينة على
اعتبارهم ان كانت هي نقله عنهم فذلك ممنوع لكون النقل أعم من الاعتبار فالإلزام بالأعم
لا يدل على الالتزام بالأخص وان كانت شيئا آخر غير النقل فلم يصل إلينا ما يدل على اعتبارهم
ولو سلمنا ذلك فإنه لا يفيدنا بوجه بل حتى مع تصريحه باعتبارهم عنده لأن ثبوت الاعتبار له
لا يدل على ثبوته لنا ما لم يذكر سببه من التوثيق لنلاحظه حتى يوجب ثبوته عندنا فلمعله يعتمد
على غير خبر الثقة أيضا .

وهم ودفع

وربما يحرم انجبار ضعفها بعمل المشهور إلا انه مدفوع لكونه فاسدا كبرى وصغرى
أما الوجه في منع الكبرى فلمعتمد كون الشهرة في نفسها حجة فكيف تكون موجبة لحجية
الخبر وجارية لضعف سندده وإلما الشهرة بالنسبة الى الخبر كوضع الجبر في جنبه الانسان
فلا بد من ملاحظة نفس الخبر فان كان جامعاً لشرائط الحجية عمل به وإلا فان ضم غير حجة
الى مثله لا ينجح الحجية .

(لا يقال) اذا عمل المشهور بخبر كشف ذلك عن اعتقاده بقرائن توجب الوثوق قد
اطمئنا عليها ولم يصل إلينا فيكون الخبر موثقاً به كما ان اعراضهم عن الخبر الصحيح يوجب
وهشه وسقوطه عن الاعتبار ومن هنا اشتهر في الاسن ان الخبر كلما ازداد صحة ازداد
بإعراض المشهور عنه وهنا .

(فانه يقال) مضافاً الى كون ذلك دعوى بلا برهان وربما بالغيب وعملاً بالظن الذي
لا يفي من الحق شيئاً ان المناط في حجية خبر الواحد هي وثاقة الراوي ويدل على ذلك
للمؤرخة (١) التي ارجع الامام «ع» السائل فيها الى العمري وابنه حيث علل هذا الحكم فيها

— كتاب تحف العقول للمفاضل النبيل الخ الى غير ذلك من كلمات الأعلام في اعتبار تحف
العقول ووثاقة مؤلفه .

(١) عن العمري عن أحمد بن اسحاق عن أبي الحسن «ع» قال سأله وقلت من اعامل
وعن أخذ وقول من أقبل فقال العمري تقى فما أدى إليك عني فؤدي وما قال لك عني
فهي يقول فاصح له فانه الثقة للامون . وقال سألت أبا عميد «ع» عن مثل ذلك فقال العمري
وابنه يمتنان الامونان — مؤتمنان ، راجع ج ٣ ط ١ باب ١١ وجوب الرجوع في القضاء الى
الروايات من كتاب القضاء :

بأنها تثبتان ويدل عليه أيضا الروايات المتواترة ١٤ التي ارجع فيها إلى أشخاص موثقين فإن من المعلوم أنه لا خصوصية لهؤلاء الروايات إلا من حيث كونهم موثقين اذن فالمناط هي الوثاقة في الراوي وعلى هذا فان كان عمل المشهور راجعا إلى توثيق روايات الخبر وشهادتهم بذلك فيها وإلا فلا يوجب انجبار ضعفه ومن هنا يعلم أنه بعد ثبوت صحة الخبر لا يضره إعراض المشهور عنه إلا أن يرجع إلى تضعيف روايته ، وبالجملة ان الملاك في حجية أخبار الآحاد هو وثاقة روايتها والمناط في عدم حجيتها عدم وثاقتهما ولا يجل ذلك نهى (٢٧) عن الرجوع إلى من لا وثاقة له وتفضيل الكلام في الاصول ، وأما الوجه في منع الصغرى فهو هدم ثبوت عمل المتقدمين بها ولما عمل المتأخرين فهو على تقدير ثبوته غير جابر لضعفها مضافا إلى ان استنادهم إليها في قيام ممنوع جداً كما سيأتي فان المظنون بل للوثوق به هو اعتماد في القيا على غيرها وإنما ذكروها في بعض الموارد تأييداً للمرام لأناسيا للكلام .

(لا يقال) ان شرائط الحجية وان كانت غير موجودة فيها إلا أن موافقتها في المضمون مع الروايات الاخرى الصحيحة أو الموثقة توجب حجيتها على ان آثار الصدق منها ظاهرة . (فانه يقول) إذا لم تستوف الرواية شرائط الحجية فجرد موافقتها مسح الحجية في المضمون لا يجعلها حجة ، وأما قوله ان آثار الصدق منها ظاهرة فلا تندي ماذا يريد هذا القائل من هذه الآثار أي غموض الرواية واضطرابها أم تكرار جملها وألفاظها أم كثرة ضايرها وتعليقها أم اشتغالها على أحكام لم يفت بها أحد من الأصحاب ومن أهل السنة كحرمة بيع جلود السباع والانتفاع بها وامساكها وجميع التقلب والتصرف فيها مع ان الروايات المعبرة إنما تمنع عن الصلاة فيها فقط لاعن مطلق الانتفاع بها كموثقة جماعة (٣) وغيرها وكحرمة الانتفاع بالميتة ولو كانت طاهرة وسيأتي خلاف ذلك في بيع الميتة وكحرمة التصرف والامساك فيما يكون فيه وجه من وجوه الفساد وسيظهر لك خلاف ذلك من المباحث الآتية ومما ذكرنا ظهر عدم انجبارها بالاجماع المنقول على تقدير حجيتها (الوجه الثاني) ان فتاوى أكثر الفقهاء ان لم يكن كلهم لا تطابق بعض جمل الرواية فكيف يتجز (١) راجع الباب المذكور من ثل (٢) راجع أبواب القضاء من ج ٣ ثل (٣) عن ساعة قال سألت عن لحوم السباع وجلودها فقال (ع) وأما الجلود فاركبوا عليها ولا تلبسوا منها شيئا تعملون فيه . موثقة . راجع ج ١ ثل باب ٥ جواز لبس جلد مالا يؤكل لحمه مع الذكاة من لباس المصلي و ج ٥ الوافي باب ٥٢ ص ١٧٧ والفقير ص ٥٣ و ج ١ التهذيب باب ما يجوز الصلاة فيه ص ١٩٤ ولا يخفى عليك انه قد وقع الاشتباه في رقم صحيفة التهذيب بين هذا الباب وباب فضل المساجد .

ضعفها بالشهرة الفتوائية بينهم فان مقتضى بعض فقراتها حرمة بيع النجس مطلقا مع انه لم يلتزم به إلا النادر من الفقهاء بل في بعض فقراتها حرمة امساكه والتقلب فيه ولم يفت بهذا أحد فيما نعلم مضافا الى ان ظاهر الرواية هو حرمة بيع الامور المذكورة تحريما تكليفيا ويدل على ذلك من الرواية قوله «وع» (فهو حرام بيعة وشرائه وامساكه وملكه وهبته وعاريه والتقلب فيه) فان الامساك والتقلب يشمل جميع أنواع التصرف حتى الخارجى منه ولا معنى لحرمة وضعه والفقهاء رضوان الله عليهم لم يلتزموا في أكثر المذكورات بذلك وإنما ذهبوا الى الحرمة الوضعية واستفادوا ذلك من النهي في أبواب المعاملات نظير النهي عن البيع الفردي فان معنى الارشاد الى بطلان ذلك البيع كما يأتي في محله ان شاء الله ، نعم لو توجه النهي بذات المعاملة مع ارادة ما يظهر منه من المولوية لتوجه الالتزام بالحرمة التكليفية كالنهي عن بيع الخمر وسيأتي (الوجه الثالث) ان التقسيم المذكور فيها لا يرجع الى أمر يحصل وذلك يكشف عن اضطرابها فان تبيع أقسام المعاملة المعاشية يجعل كل واحد من الولايات والصناعات قسما مستقلا من تلك الاقسام في قبيل التجارات والاجارات لا يسلم عن التكرار ، اما الولاية فهي على قسمين لانها اما عامة ثبتت من الله كالنبوة والامامة أو خاصة ثبتت من قبل الولاة العامة اما الولاية العامة فهي خارجة عن حدود الرواية فان التقسيم فيها باعتبار المعاملة المعاشية فالولاية العامة خارجة عنها تخصصا وإنما هي من المناصب الالهية التي جعلت للمصيبة الطاهرة واما الولاية الخاصة فمن حيث جواز ارتزاق الولاية من بيت المال تدخل تحت الاجارة المذكورة في الرواية فلا تكون الولاية في مقابل الاجارة قسما آخر فان المراد من الاجارة فيها ليس هي الاجارة المصطلحة بين الفقهاء ويدل على ذلك ادخال الجمالة تحتها وعدم ذكرها في الرواية استقلا ، واما الصناعات فان كان المقصود منها الصناعات المصطلحة من البناء والخياطة والتجارة ونحوها فمن الواضح انها ليست قسما من المعاملات المشرعة للاعاشة وإنما هي موضوع من الموضوعات وان كان النظر فيها الى الطواري والعوارض من حيث ان من يتصرف بها اما أن يوجز نفسه للغير لأجل ما عنده من الصناعة واما أن يجعل ما يحصله منها ثمنا أو فتمنا في البيع فعلى الاول تدخل تحت الاجارة وعلى الثاني تحت التجارة فلا تكون وجها آخر في قبيلها إلا أن يزداد منها نفس الحرفة والصناعة مع تعميم المقسم الى كل ما يكون وسيلة الى المعاش فينتزح يشملها المقسم لكونها من أعظم الوسائل الى العيش ، وفيه انه بناء عليه لا يكون التقسيم المذكور في الرواية حاصرا لخروج كثير من وسائل الاعاشة عن المقسم كالحيارات والتناجلات والاصطياد واحياء الموات واجراء القنوات والضيافات وأخذ الخمس والزكاة والضرائب وقد رد هذا الاشكال بأن الحصر في الرواية اضافي ولكن هذا الرد

فاسد فانه ناشئ من الاغترار بما اشتهر في السنة الادباء من حسابات الحصر الاضافي قسماً آخر يقابل الحصر الحقيقي مع ان الحصر لا يكون إلا حقيقياً بل الالتزام بالحصر في مورد مع الالتزام بكونه اضافياً لاحقيقيا التزام بالتناقضين كما هو واضح للنقاد البصير .

نعم قد يكون الحصر في حصة خاصة كما يقال: زيد أعلم من في النجف ، وقد يكون غير مقيد بحصة خاصة فيسمى الأول اضافياً والثاني حقيقياً وهذا غير ما توم (وتوم بعضهم) ان التقسيم فيها باعتبار المعاملات وحينئذ فلا يوجب حصرها في الأربع حصر كل طرق المعاش اليه ولكن هذا التوم بما لا يصح اليه بعد القطع بأن المعاملات المنقسمة الى الأقسام المذكورة ليست هي المعاملات المصطلحة كما عرفت .

نعم لا يبعد أن يقال ان التقسيم في الرواية بحسب المعاملات المعاشية المعروفة كما يدل على ذلك صدرها (١) وقد أسقطه المصنف تبعاً لصاحب الوسائل وقد تمحيل من مطاوي بعض ما ذكرنا عدم جواز الاستناد الى شيء من روايات تحف العقول في شيء من الأحكام الشرعية ومع ذلك لا ينقضي تعجبي من الشيخ حسين البحراني «ره» كيف رضى القول بأنه كتاب لم يسمح الدهر بمثله مع ان الكتب المعتمدة للشيعة نصب بيمينه .

تلخيص

لا ينبغي عليك ان المناسب تقسيم معاش العباد الى قسمين التجارة بالمعنى الأعم والعمل فان الاعاشة العقلانية لا تخلو منها ، واما مثل التسؤل ونحوه فليس من الطرق العقلانية للاعاشة (كشف حقيقة و لطف قريحة) لا ينبغي عليك ان الاضافات الموجودة بين المال ومالك المسماة بالاضافات المالكية تكون على أنحاء لأنها في دار تقررهما اما اضافة ذاتية تكوينية واما اضافة عرضية أي متكونة بواسطة الامور الخارجية .

اما الاولى فكالاضافات الموجودة بين الأشخاص وأعمالهم وأدسهم وذمهم فان أعمال كل شخص ونفسه وذمته مملوكة له ملكية ذاتية وله واجدية لها فوق مرتبة الواجدية الاعتبارية ودون مرتبة الواجدية الحقيقية التي لمكون الموجودات ثم انه ليس المراد من الذاتي هنا الذاتي في باب البرهان وهو المنتزع من مقام الذات المسمى بخارج المحمول ولا الذاتي في باب الكليات الخمس بل المقصود منه هنا مالا يحتاج في تقرر وظهوره في صفة الوجود الى شيء آخر وراء نفسه من الاعتبارات الملكية ولا الى اعدام موجود ولا الى

(١) فقال «ع» : قد يكون في هؤلاء الأجناس الأربعة حلال من جهة حرام من جهة وهذه الأجناس مسميات معروفة الجهات فأول هذه الجهات الأربعة ، الحجر .

ايجاد معدوم ولا الى ضم ضميمة وإنما شأنها شأن الذاتيات التي لا تحتاج إلا الى علة في الوجود ثم ان معنى الملكية هنا ليس إلا القدرة والسلطنة بمعنى ان كل أحد مسلط على عمله ونفسه وما في ذمته بأن يؤجر نفسه للغير أو يبيع ما في ذمته ويأتي لذلك زيادة توضيح في أول البيع ان شاء الله ، ومن هنا يتدفع ما ربما يتوهم من ان عمل الانسان لا يعد من الأموال ووجه الاندفاع انه ليس من الأموال بالاضافة الاعتبارية لا بالاضافة التكوينية .

واما الاضافة العرضية فهي اما أن تكون اضافة أولية واما أن تكون اضافة ثانوية والأولية اما اصلية استقلالية أو تبعية غيرية فالأولية الأصلية كالاضافة المأليسة الحاصلة بالعمل أو بالحيازة أو بهما معا فالأول كالأعمال التي يعملها الانسان فيحصل منها المال والثاني كحيازة المباني والثالث كن يحوز اشجاراً فيجعلها سريراً فان الصورة السريرية توجب تحقق اضافة مالية اخرى في المادة الخشبية وراء المالية المتقومة بالخشبة فتلك المالية القائمة في السرير حاصلة من العمل والحيازة معاً فإطلاق الأولية عليها باعتبار عدم سبق اضافة ذلك المال الى الغير والأصلية باعتبار عدم تبعها للغير .

واما الاضافة الأولية التبعية فهي ما تكون بين المالك وبين ثاج أمواله كالنتاج التي تنتج الحيوانات المملوكة والبيض التي تبيضها الطيور المملوكة والخمار التي تثمرها الأشجار المملوكة الى غير ذلك فانها تضاف الى مالك الاصول اضافة اولية تبعية اما اطلاق التبعية فلكونها تابعة لما تحصل منه واما اطلاق الأولية فلعدم سبق اضافة اليها .

واما الاضافة الثانوية فالمراد بها ما قابل الاضافة الأولية وان كانت طارئة على الأموال مراراً عديدة فهي نظير المعقولات الثانوية في مقابلتها للمعقولات الأولية ، وهي على قسمين لأنها تارة تكون قهرية واخرى اختيارية .

(اما الاولى) فكالاضافة التي تحصل بسبب الارث أو الوقف بناء على كونه من الايقاعات كما اختارناه في محله ووجه كونها قهرية هو حصول المالكية في هذه الموارد للوارث والموقوف عليه والموصى له بالقهر لا بالفعل الاختياري .

(واما الثانية) فكالاضافة الحاصلة من المعاملات ومنها ما يحصل من المكاسب التي نحن بصدد بحثها ونأسيب اصولها ومبانيها بعون الله وحسن توفيقه ، وغير خفي على الناقد ان ما ذكرناه من تلك الانماطات على أقسامها من اليديشيات التي لا تحتاج الى المقدمات النظرية الخفية (قوله عليه السلام : كذلك المشتري أقول) هو اسم فاعل مقابل البائع وليس باسم مفعول لا يكون المراد منه المبيع كما توهم .

(قوله عليه السلام : فيجعل ذلك الشيء أقول) يمكن أن يراد منه الحمل أي الحمل

أو الأخذ أي يأخذ أو الوصف أي يوصف في مقام الايجار وليس بمعناه المعروف ليعبر
الشيء مفعولا أولا وقوله «ع» (في عمل) مفعولا ثانيا كما احتمله بعض الأعظم .
(قوله «ع» : حللا أقول) ليس منصوبا على الحالية ولا مجرورا كونه وصفا لقوله
(في عمل) كما تخيل بل إنما هو مرفوع للخبرية فإن أصل النسخة هكذا (فهذه وجوه من
وجوه الإجازات حلال) .

(قوله «ع» : أو سوقة أقول) في الجمع السوقة بالضم الرعية ومن دون الملك ومنه
الحديث : مامن ملك ولا سوقة يصل الى الحج إلا بمشقة .

(قوله «ع» : أو عمل التصاوير أقول) في تحف العقول (أو عمل التصاوير) وعلى هذا
فقطف الخنازير والميتة والدم في الرواية على التصاوير لا يحتاج الى عناية .

(قوله «ع» : اجارة نفسه أوله أقول) المراد من الأول هو الايجار لنفس الشيء بأن
يؤجر نفسه لصنع الخمر كما يجار نفسه في هدم المساجد ، ومن الثاني الايجار للمقدمات ، وليس
المراد من الأول ايجار نفسه في المصنوع كحمل الخمر ومن الثاني ايجار نفسه لصنعه ، ولا
ان المراد من الأول المباشرة ومن الثاني التسيبية ، ولا ان المراد من الأول الايجار للمقدمات
ومن الثاني الايجار لنفس المحرم ، فإن كل ذلك خلاف الظاهر من الرواية ومن هنا ظهر
المقصود من قوله «ع» (أو شيء منه أوله) غاية الأمر ان المراد منها جزء العمل وجزء
المقدمات والضائر الأربعة كلها ترجع الى الأمر المنهي عنه .

(قوله «ع» : ويتحيا أقول) في الجمع نحى الشيء أزاله ونح هذا عني أي أزاله وأبعد
عني (قوله «ره» : وحكاه غير واحد أقول) ليس في كتاب السيد من رواية تحف العقول
عن ولا اثر ولم تذكر حتى بمضمونها فيه .

(نعم) ذكرت (١) فيه معائش الخلق على خمسة أوجه (وجه الامارة ووجه العبادة

(١) في ج ٢ ثل باب ٢ وجوب الخس في غنائم دار الحرب ، من أبواب ما يجب فيه
الخس ، عن علي بن الحسين المرتضى في رسالة المحكم والمشابهة نقلا عن تفسير النعماني عن
علي «ع» قال : وأما ما جاء في القرآن من ذكر معائش الخلق وأسبابها فقد أعلننا سبحانه
ذلك من خمسة أوجه وجه الامارة ووجه العبادة ووجه الاجارة ووجه التجارة ووجه
الصدقات . وفي ج ١٩ بحار الأنوار ص ١٠٦ عن تفسير النعماني قال فلما ما جاء في القرآن
من ذكر معائش الخلق وأسبابها فقد أعلننا سبحانه ذلك من خمسة أوجه وجه الامارة ،
الى أن قال «ع» : وأما وجه الاشارة فقوله تعالى : واعلموا إنما غنمتم من شيء فإن لله
خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامي والمساكين . الى أن قال «ع» : وأما وجه العبادة —

ووجه الاجارة ووجه التجارة ووجه الصدقات) إلا ان ذلك غير مربوط بما في تحن العقول نسخا وحكما ولعل هذه الجملة صدرت من المصنف اما من سهو القلم أو من جهة الاعتماد على ما في مثل فانه قال بعد نقل رواية تحن العقول (ورواه المرتضى في كتاب المحكم والمتشابه) ولا ينبغي ان كتاب المحكم والمتشابه هذا هو بعينه تفسير النعماني المعروف .

(قوله «ره» : وفي الفقه المنسوب الى مولانا الرضا «ع» أقول) تحقيق الكلام هنا يقع في جهتين الاولى في صحة نسبة هذا الكتاب الى الرضا «ع» وعدم صحتها والثانية في دلالة — فقوله هو الذي أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها فأعلننا سبحانه قد أمرم بالعمارة ليكون ذلك سببا لمعايشهم بما يخرج من الأرض من الحب والثمار وما شاكل ذلك مما جعله الله تعالى معاش للخلق ، واما وجه التجارة فقوله تعالى : يا أيها الذين آمنوا اذا تدانيتهم يدين الى أجل مسمى فاكتبوه وليكتب بينكم كاتب بالعدل ، الآية . فعرفهم سبحانه كيف يشترون المتاع في السفر والحضر وكيف يتجرون إذ كان ذلك من أسباب المعاش . واما وجه الاجارة فقوله عز وجل : نحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحياة الدنيا ورقمنا بعضهم فوق بعض درجات ليأخذ بعضهم بعضاً سخرياً ورحمة ربك خير مما يجمعون . فأخبر سبحانه ان الاجارة أحد معاش الخلق وجعل ذلك قواما لمعاش الخلق وهو الرجل يستأجر الرجل في صنعه وأعماله وأحكامه وتصرفاته وأبلاكه ، الى أن قال : واما وجه الصدقات إنما هي لأقوام ليس لهم في الامارة نصيب ولا في العمارة حظ ولا في التجارة أمان ولا في الاجارة معرفة وقدرة ففرض الله تعالى في أموال الأغنياء ، الخير . والظاهر من قوله «ع» : (إنما هي لأقوام ليس لهم في الامارة نصيب) ان لفظ الاشارة في مطلع التقسيم غلط من النساخ وان الامارة هي النسخة الصحيحة كما في مثل

وفي سفينة البحار في مادة حمد ، محمد بن ابراهيم بن جعفر أبو عبد الله الكاتب النعماني صاحب كتاب الغيبة يروي عن الشيخ الكليني وغيره جش محمد بن ابراهيم بن جعفر أبو عبد الله الكاتب النعماني المعروف بابن زينب شيخ من أصحابنا عظيم القدر شريف المنزلة صحيح العقيدة كثير الحديث قدم بغداد وخرج الى الشام ومات بها له كتب منها كتاب الغيبة الطخ ، وهكذا في رجال المامقاني ، وفي ج ٤ الذريعة ص ٣١٨ تلميذ الكليني وشريك الصفواني ، وفي ج ٣ المستدرک في الفائدة الثانية ص ٣٦٥ ان الكتاب في غاية الاعتبار وصاحبه شيخ أصحابنا الأبرار ، ومع ذلك كله لا يمكن الاعتماد على ما اشتمل عليه تفسير النعماني لأن أحمد بن يوسف وحسن بن علي بن أبي حمزة وأباه الذين من جملة رواة من الضعفاء .

الإمام التي استند إليها السيد في أخباره قابلة للمنع فإنه كيف يعلم أحد أن المخطوط في النسخة للامام «ع» وأن الاجازات للاعلام إلا من طريق الحدس الشخصي إذن فإن الامور المذكورة محسنة لاحسية ، وأيضا فلا ملازمة بينها وبين العلم بالنتيجة .

(فإن قلت) كيف يصح انكار ما يدل على صدق نسبة الكتاب للامام «ع» مع ان فيه عبارات تنطوي بكونه له «ع» مثلما قال في أول الكتاب يقول عبد الله علي بن موسى الرضا وزير يعني كلماته نحن معاشر أهل البيت وأمرني أبي وجدنا أمير المؤمنين «ع» وأروي عن أبي العالم ، الى غير ذلك من العبارات التي لا ينبغي صدورها إلا عن الحجج (ع) وقد ذكر المحدث النوري جملة منها في المستدرك (١) هذا مضافا الى القرائن التي اعتمد عليها السيد المذكور (قلت) أولا ان احتمال الكذب لادافع له مع الجهل بمؤلفه ، وانفتاح باب الجعل والقرية من المشمرين عن ساق الجدل للكذب على العترة الطاهرة .

أخسيت الأخبار المجهولة في أمر الولاية كيف قامت وان لكل واحد من الأئمة عليهم السلام من يدس عليه من الكذابين .

ومن هذا ظهر فساد توهم الصدق في نسبة الكتاب من جهة موافقة تاريخه لزمان الرضا عليه السلام ، وثانيا لنفرض ان الكتاب ليس من معمولات الوضعين فهل يصح أن نتمسك بقوله : نحن معاشر أهل البيت ، أو وجدنا أمير المؤمنين ، لتصحيح كون الكتاب للامام عليه السلام أليس احتمال كون مؤلفه رجلا علويا بمكان من الامكان (واما الطريق الثاني) أعني استناد اخبار السيد بصدق الكتاب الى أخبار ثقتين بذلك من أهل قم .

(فقيه) أولا انه محض اشتباه من المحدث المتبحر النوري فإنه مع نقله كلام المجلسي الاول بطوله الذي هو الاصل في السماع عن السيد غفل عنه وسلك مسلكا آخر فقدم قال المجلسي الاول كما في المستدرك (٢) ثم حكى - أي السيد - عن شيخين فاضلين صالحين ثقتين انهما قالوا : ان هذه النسخة نقلت بها من قم الى مكة المشرفة وعليها خطوط العلماء واجازاتهم بخط الامام عليه السلام في عدة مواضع قال : والقاضي أمير حسين قد أخذ من تلك النسخة وأتى بها الى بادنا واني استنسخت نسخة من كتابه . وهذا الكلام كما ترى يعلن بمناقضته لما أورد النوري .

وثانيا فان الكلام الى اخبار هذين العاملين بان غاية ما يحصل لنا من اخبارها كون الفقه الرضوي من جملة الاخبار المروية فيموجبه عليه ما قدمناه في رواية تصحيف القول .

وثالثا يروى عن شيخنا الميرزا محمد باقر المجلسي في كتابه في معرفة الرجال (١) قوله في قول المجلسي الاول بعد

(١) راجع ج ٢ ص ٢٣٣ - (٢) راجع ج ٢ ص ٢٣٤ -

كلامه المتقدم والعمدة في الاعتماد على هذا الكتاب مطابقة فتاوى علي بن بابويه في رسالة
وفتاوى ولده الصدوق لما فيه من دون تغيير أو تغيير يسير في بعض المواضع ومن
الكتاب تبين عذر قدماء الاصحاب فيما أفتوا به .

ووجه الوجه ان لو كان اخبار السيد بذلك جامعا لشرائط الحجية في الغير انما بد فلا
وجه لقول المجلسي الاول : ان العمدة في اثباته هي مطابقتها لتتوى الصدوقين ، وبالجملة لم
يحصّل لنا من الوجه المذكور ما يوجب اعتبار الكتاب .

(الامر الثاني) مما تمسك به المثبتون لنسبة الكتاب موافقته لرسالة علي بن بابويه اي
ولده الصدوق وهي الكتاب المعروف بشرايع الصدوق وقد استند الى هذا الوجه بعض
الاصحاب وعرفت ان المجلسي الاول من هؤلاء قد جعل العمدة في تصحيح الكتاب موافقته
لتتوى الصدوقين فلا بد من ان يكون الكتاب موجوداً في زمان الصدوق ومعتدلاً عليه
عنده ولذا نقل عنه وان لم يسم به .

(وفيه) ان هذا لا يوجب اعتبار الكتاب لاحتمال اخذ مؤلفه ذلك من الرسالة المذكورة
بل هذا هو الظاهر إذ من المستبعد جداً بل من المستحيل عادة ان يسند علي بن بابويه كتاب
الرضا عليه السلام الى نفسه من دون ان يشير هو او ابنه الصدوق الذي كتب لأجله هذه
الرسالة الى ان هذا الكتاب من تأليف الرضا وهل يرضى احد ان ينسب مثل هذه السرقة
الى الصدوقين فلا بد وان يكون الامر بالعكس بأن يكون هذا الكتاب مأخوذاً من
رسالة علي بن بابويه .

(وربما قيل (١) ان فقه الرضا عليه السلام هذا هو الذي كتبه الرضا لاجد بن السكين
الذي كان مقرباً عنده وهو بخطه « ع » موجود في الطائفة بمكتبة المعظمة في مكتبة كتب
السيد عليخان وعليه اجازات العلماء وخطوطهم وهذه النسخة بالخط الكوفي وتاريخها عام
فائمين من الهجرة وبعد ان نقل المحدث النوري هذا الوجه عن الرضا قال ما نحاصله : ومن
منا يوضح ان من عدم الاطلاع ومن قلة الخبرة ان يقال ظهور الكتاب إنما كان في زمن
أمير حسين اما قبل ذلك الزمان فلم يكن منه عين ولا اثر .

(اقول) نحن لا ندعي انه لم يكن للرضا « ع » كتاب وآثار حتى ينقض علينا بما
كتبه لاجد بن سكين بل نقول انه لا مدرك لنا لاثبات ان هذا الكتاب الذي عندنا كان له
عليه السلام وانه هو الذي كان موجوداً في مكتبة السيد عليخان مخصوصاً مع ملاحظة ان
ظهوره كان من قديم كما عرفت ومن منا يعلم ان فقه النوري القبول بظهوره في زمن أمير حسين
(١) مائة من مائة النوري في ج ٣ الممدوك من ٣٤٠ من كتابه وبما في كتابه

ناشئ من عدم التأمل .

ثم انه مع الفرض عن جميع ما ذكرناه فان في الكتاب قرائن قطعية تدل على عدم كونه لمثل مولانا الرضا «ع» بل هو رسالة عملية ذكرت فيها الفتاوى والروايات بعنوان الافتاء كما يظهر لمن يلاحظه كيف واكثر رواياته اما بعنوان روي وروى ونحوهما ، واما نقل عن الرواة خصوصا في آخر الكتاب فانه ينقل فيه كثيرا عن ابن ابي عمير وزرارة والحلي وصفوان وعبد بن مسلم ومنصور وغيرهم .

على ان فيه عبارات يقبح صدورها عن الامام «ع» نظير قوله جعلني الله من السوء فذاك وقوله في باب القدر (١) صف لي منزلتين فان هذا القول ظاهر في جهل القائل وهو مستحيل في حق الامام «ع» الى غير ذلك وقد نقل جملة منها في المستدرك (٢) مع انه ذكر فيه (٣) من الاحكام المتناقضة وما يخالف مذهب الشيعة بكثير وحملها على التقية بدعي الفساد لما ورد في هذا الكتاب ايضا مما يخالفها بل تكذيبهم والازراء عليهم كما في المتعة (٤) والالتزام بالتفصيل (٥) بأن بعض الكتاب املاء منه «ع» وبعضه الآخر لأحمد بن محمد بن عيسى الأشعري وان موارد التقية في الكتاب إنما هي فيما جمع منه عليه السلام تكلف في تكلف وقول بلا علم هذا كله ما يرجع الى نفس الكتاب ، وقد اجاد صاحب الفصول في بعض ما افاده (٦) هنا فليراجع إذن فقد حق القول انه لو انيطت الاحكام الشرعية بمثل هذه المدارك

(١) ص ٤٨ - (٢) ج ٣ ص ٣٥٠ - (٣) في باب اللباس وما لا يجوز فيه الصلاة ص ٩٧ قال : يجوز الصلاة في سنجاب وسنور وفنك ، وفي باب اللباس وما يكره فيه الصلاة ص ٩٢ قال : جلد الميتة دباغته طهارته وقد يجوز الصلاة فيما لم تنبت الارض ولم يحل أكله مثل السنجاب والفنك والسنور ، وفي باب المواقيت ص ٤ قال : وان غسلت قدميك ونسيت المسح عليها فان ذلك يجزئك لانك قد اتيت بأكثر ما عليك وقد ذكر الله الجميع في القرآن .
(٤) في باب المتعة ص ٩٧ عبد بن ابي عمير عن ابن اذينة عن زرارة قال : جاء عبد الله بن عمير الى ابي جعفر «ع» فقال : ما تقول في متعة النساء ؟ فقال : احلها الله في كتابه وعلى لسان نبيه فهي حلال الى يوم القيامة ، فقال : يا ابا جعفر مثلك يقول هذا وقد حرمها امير المؤمنين عمر فقال وان كان فعل فقال اني اعينك ان تحل شيئا قد حرمه عمر فقال فأتيت على قول صاحبك وانا على قول رسول الله (ص) فلم الاعنك ان القول ما قال رسول الله فان الباطل ما قال صاحبك قال فأقبل عليه عبد الله بن عمير فقال يسرك ان نساؤك وبناتك واخوانك وبنات عمك يفعلن فأعرض عنه ابو جعفر «ع» وعن مقالته حين ذكر نساؤه وبنات عمه . (٥) راجع ج ٣ المستدرك ص ٣٥٣ - (٦) راجع الفصول فصل —

فبين أيدينا البخاري ومسلم وأحمد وصحيح مسلم وعلى هذا فعلى الفقه السلام .
وأما توهم انجبار رواياته بالشهرة إذا قامت على وفقها فقد عرفت ما فيه في رواية تعنف
المقول (وربما يتخيل) اعتبار الكتاب لأجل عمل جملة من الأكابر عليه كالمجلسين وغيرها
والكنه فاسد لأنهم قد استندوا في عملهم هذا بما ذكر من الوجوه التي عرفت جوابها
بما لا مزيد عليه .

(وأما الجهة الثانية) فمع الأعضاء عن جميع ما ذكرناه والالتزام باعتبار الكتاب لا يمكن
الاستناد بهذه الرواية (١) التي نقلها العلامة الأنصاري «ره» في شيء من المباحث وذلك لوجوه
(الأولى) عدم وجدان فتوى من فتاوى أعظم الأصحاب على طبقها فإن الرواية صريحة
بحرمة استعمال ما نهى عنه مما فيه الفساد بجميع الاستعمالات حتى الامساك مع أنه لم يفت به
أحد فيما نعلم وكيف يتفوه فقيه أو متفقه بحرمة امساك الدم والميتة ولحوم السباع كما أن
ذلك مقتضى الرواية إذن فلا يمكن الفتوى على طبقها .

(الثاني) أن مقتضى قوله (غرام ضار للجسم وفساد للنفس) إن الضابطة في تحريم
هذه الأمور المذكورة في الرواية هو أضرارها للجسم كما أن المناط في جوازها عدم أضرارها
له مع أن جلها ليس بضار للجسم كالملايس والمناكح وأكثر المشارب والمآكل إن لم يكن
كلها كذلك وعلى فرض تسليم ذلك فلا نسلم انضباط القاعدة فانه لا شبهة أن كثيراً من هذه
الاستعمالات للأشياء المحرمة لا تكون مضرّة قطعاً كوضع اليد عليها مثلاً أو الأكل منها
قليلاً أو شد اليد بجلد الميتة وشعر الخنزير وإنما المضر هي مرتبة خاصة من الاستعمال بحسب
الأشخاص والأزمان والأمكنة والكيفية فلو كان ذلك موجبا لحرمة جميع الاستعمالات بجميع
— أنه لا يمكن عندنا في حجية الرواية مجرد وجودها في الكتب الأربعة من فصول حجية
أخبار الآحاد. ص ٣١٢

(١) اعلم يرحمك الله أن كل ما مور به مما هو من (وفي البحار بما هن «او» هون) على العباد
وقوام لهم في أمورهم من وجوه الصلاح الذي لا يقيمهم غيره مما يأكلون ويشربون ويلبسون
وينكحون ويملكون ويستعملون فهذا كله حلال بيده وشرائه وهبته وعارضة وكل أمر
يكون فيه الفساد مما قد نهى عنه من جهة أكله وشربه ولبسه ونكاحه وامساكه لوجه
الفساد مثل الميتة والدم ولحم الخنزير والربا وجميع القواحش ولحوم السباع والغر وما أشبه
ذلك فحرام ضار للجسم وفساد للنفس . ضعيفة كما عرفت . راجع فقه الرضا عليه السلام
باب التجارة ص ٣٤ وج ٢٣ البحار ص ١٦ وج ٢ المستدرک باب تحريم التكسب ، مما
يكسب به ص ٤٢٥ .

مراتبها فتكون نظير قول النبي «ص» (١) : (فما أسكر كثيره فقليله حرام) للزم من ذلك القول بحرمة جميع ما خلق الله في الأرض من المباحات فإن كل واحد من هذه المباحات لابد وأن يكون مضرراً في الجملة ولو باستعمال الشيء الكثير منه .

على أن الأحكام الشرعية بناء على مسلك العدلية تدور مدار ملاكاتها الواقعية من المصالح والمفاسد وأما المنافع والمضار فهي خارجة عن حدودها ، نعم ربما يكون الضرر أو النفع موضوعاً للأحكام إلا أن ذلك غير مربوط بباب ملاكات الأحكام .

(الثالث) أن ظاهر الرواية هو حرمة بيع الأمور المذكورة تحريماً تكليفاً كما تقدم نظير ذلك في رواية تحف العقول وكلامنا في الحرمة الوضعية .

(قوله وعن دعائم الاسلام أقول) أقصى ما قيل أو يمكن أن يقال في وجه اعتبار هذا الكتاب أن صاحبه أبا حنيفة النعمان حيث كان رجلاً إمامياً اثني عشرياً جليلاً فاضلاً فقيهاً ومن جملة التوابع في عصره بل كان فريداً في دهره كما يظهر من كتابه كانت رواياته مشمولة لادلة حجية خير العدل الإمامي .

(والذي) ينبغي أن يقال أنه لاشبهة في علو مكانة أبي حنيفة النعمان صاحب كتاب دعائم الاسلام وغيره من الكتب الكثيرة ونبوغه في العلم والفضل والفقه والحديث على ما نظقت به التواريخ وكتب الرجال وكتابه هذا كما لاشبهة في كونه إمامياً في الجملة فإنه كان مالكي الأصل فقبصر وصار شيعياً إمامياً كما اتفقت عليه كلمات أكثر المترجمين الذين تعرضوا لترجمته وتاريخه كالبحار (٢) وتنقيح المقال للعالماني (٣) وسفينة البحار (٤)

(١) راجع ج ١١ الوافي باب ١٥٦ أن كل مسكر حرام ص ٨٢ .

(٢) ج ١ ص ١٥ قال : قد كان أكثر أهل عصرنا يجهلون أنه تأليف الصدوق وقد ظهر لنا أنه تأليف أبي حنيفة النعمان بن محمد بن منصور قاضي مصر في أيام الفولة الاسماعيلية .

(٣) ج ٣ ص ٤٧٣ .

(٤) مادة حنف : أبو حنيفة الشيعي هو القاضي نعمان بن محمد بن منصور قاضي مصر كان مالكيّاً أولاً ثم اعتدى وصار إمامياً وصنف على طريق الشيعة كتباً منها كتاب دعائم الاسلام وفي كتاب دائرة المعارف : أبو حنيفة المغربي هو النعمان بن أبي عبد الله محمد بن منصور ابن أحمد بن حيوان أحد الأئمة الفضلاء المشار إليهم ذكره الامام المسيحي في تاريخه فقال كان من أهل العلم والفقه والدين والنبيل على ما لا مزيد عليه .

وله عدة مصنفات منها كتاب اختلاف اصول المذهب وغيره . وكان مالكي المذهب ثم انتقل إلى مذهب الإمامية .

والمستدرک (١) وتأسيس الشهادة للسيد حسن الصدر (٢) وغيرهما وقد تناولوا عن أئمة التاريخ والرجال كونه إماميا وعلى هذا فلا يصحى الى قول ابن شهر آشوب في المعالم انه لم يكن إماميا على ما في تنقيح المقال .

إلا أن الذي يقتضيه الانصاف إن لم نجد بعد الفحص والبحث من يصرح بكونه ثقة ولا اثني عشريا وإن كان المحدث النوري قد اتعب نفسه في اثباتها وبالغ في اعتبار الكتاب ومع هذا الجهد والمبالغة لم يأتي بشيء تركن اليه النفس ويطمئن به القلب ولعل كلام السيد في الروضات (٣) ينظر الى ما ذكرناه حيث قال : ولكن الظاهر عندي انه لم يكن من الإمامية الحقة وحينئذ فكيف يمكن اثبات حجوة رواياته بأدلة حجية خبر العدل .

وعلى تقدير تسليم وثاقبه وكونه إماميا اثني عشريا فلا يخرج بذلك ما اجتواه كتابه عن سلك الأخبار المرسله فتسقط حجته للارسال .

وأما توهم انجباره بالشهرة أو بموافقة أكثر رواياته لروايات الكتب المعتمدة فقد تقدم جوابها في ذيل رواية صحف العقول .

(فإن قلت) اذا سلمنا وثاقة أبي حنيفة النعمان فلا مناص عن الالتزام بحجية كتابه لأنه قال في أوله : تقتصر فيه على الثابت الصحيح مما رويناه عن الأئمة من أهل بيت رسول الله (ص) فيكون كلامه هذا توثيقا إجماليا لما أسقطه من الرواة .

(قلت) نعم ولكن ثبوت الصحة عنده لا يوجب ثبوتها عندنا لاحتمال اكتفائه في تصحيح الرواية بما لانكتفي به نحن والحق فيه ما ذكره المجلسي في البحار (٤) ان رواياته إنما تصلح للتأكيد والتأييد فقط .

(ازاحة شبهة) وقد التفت المحدث النوري (٥) في تنزيه أبي حنيفة النعمان عن اتهامه

— وقال ابن زولاق : كان في غاية الفضل من أهل القرآن والعلم بمعاية طاملا بوجوه الفقه وعلم اختلاف الفقهاء واللغة والشعر والمعرفة بأيام الناس مع عقل وانصاف وألف لأهل البيت من الكتب آلاف اوراق بأحسن تأليف وأفصح سجع وعمل في المناقب والمناقب كتابا جسيما وله رد على المخالفين له رد على أبي حنيفة ومالك والشافعي وعلي بن سريج وكتاب اختلاف الفقهاء ينتصر فيه لأهل البيت (ع) وله القصيدة الفقهية لقبها بالمنصبة وكان ملازما صحبة المعز العلوي توفي سنة ٣٩٣ .

وكان أولاده من الأفاضل منهم أبو الحسن علي بن النعمان وأبو عبد الله محمد بن النعمان .

(١) ج ٣ . خاتمة الكتاب في الفائدة الثانية ص ٣١٣ .

(٢) ص ٣٨٢ . (٣) ص ٧٢٧ . (٤) ج ١ ص ١٥٠ . (٥) ج ٣ المستدرک ص ٢١٥ .

بمذهب الاسماعيلية واثبات كونه ثقة اثني عشريا الى بيان نبذة من عقائد الاسماعيلية الفاسدة كقولهم بأن عهد بن اسماعيل حي لم يمض ويثبت رسالة وشرع جديد ينسخ به شريعة عهد وانه من اولي العزم واولوا العزم عندهم سبع لأن السماوات سبع والأرضين سبع وبدن الانسان سبع والأئمة سبع وقلوبهم عهد بن اسماعيل الى غير ذلك من الخرافات التي تنزه عنها النعمان وكتابه ثم انه صرح في كتابه بكفر الباطنية وأثبت إمامة الأئمة الطاهرة وكونهم مفترضي الطاعة ولم يصرح باسماعيل ولا بابنه عهد ومع ذلك كله فكيف يرضى المنصف بعدة من من الاسماعيلية ، انتهى ملخص كلامه .

(وفيه) ان تنزه النعمان من تلك الأقاويل الكاذبة والعقائد الفاسدة وتصريحه بكفر الباطنية لا يستلزم عدم كونه من الاسماعيلية لأن الباطنية قسم منهم وليس كل اسماعيلي من الباطنية وان عدم ذكره اسماعيل وابنه في عداد الأئمة لا يكشف عن عدم عقيدته بامامتها مع ان عقائد الاسماعيليين لم تصل اليها بحقيقتها حتى نلاحظها مع ما ذكره النعمان ليتضح لنا انه منهم أو ليس منهم ولقد صادفت زعما من زعمائهم في الحضرة الشريفة فسألته عن ولي الأمر والحجة المنتظر «ع» هل هو حي أو ميت فقال هو لاهي ولا ميت بل يولد من امرأة قرشية لا تحيض فيعلم من ذلك انهم لا يرون ما يذهب اليه الباطنية في عهد بن اسماعيل . (كشف حقيقة) لا يتقضي تعجبي من المحدث المتبحر النوري حيث قال في المستدرک (١) ماملخصه : ان الكتاب المذكور لم يخالف في فرع غالبا إلا ومعه موافق معروف من الشيعة إلا في انكار المنعة فليس له موافق عليه ، ثم حل انكاره هذا على التقية وجعل القرينة على ذلك ما ذكره في باب الطلاق من عدم وقوع التحليل بالمنعة المطلقة ثلاثا وما ذكره في باب الحد في الزنا من ان الاحصان لا يصحق بالمنعة فان المنعة لو لم تكن جائزة عنده لكان ذكرها في البابين بلا وجه وتكون من قبيل ذكر الزنا فيها ولا معنى لأن يقول أحد ابن الزنا لا يصحق به التحليل والاحصان .

(ووجه العجب) أولا ان الكتاب يشتمل على فروع كثيرة تخالف مذهب الشيعة الاثني عشرية ولم يوافق عليها أحد من علماء الشيعة وقد ذكرنا في الحاشية (٢) انموذجا من هذه المخالفات لتكون حجة على منكرها .

(١) ج ٣ ص ٣١٨ .

(٢) منها ما ذكره في المنعة وانها ليست بمشروعة ، منها ما ذكره في ضمن ما يسجد عليه المصلي قال : وعن جعفر بن محمد «ع» انه وخص في الصلاة على ثياب الصوف وكلما يجوز لباسه والصلاة فيه يجوز السجود عليه فإذا جاز لباس الثوب الصوف والصلاة فيه فلذلك ...

(وثانياً) ان نقل روايتين في الكتاب يظهر منها جواز المتعة لا يدل على جوازها ، ونسبة ذلك اليه محتاجة الى علم الغيب بأنه كان حين ما نقلها ملتفتا الى ما في الرواية من مشروعية المتعة فان من المحتمل القريب أن يكون نظره في الروايتين مقصوراً على التحليل والاحصان بالمتعة كشفيها بالشبهة مع عدم التفاته الى جهة اخرى لأنه ليس بعدد رزم لا يمكن في حقه مثل هذا الاجتهال .

(اما) ان المتعة بناء على عدم جوازها كالزنا فيكون ذكرها في البابين من قبيل ذكر الزنا ولا معنى له .

(فيدفعه) ان ذكر المتعة يكون من قبيل ذكر الشبهة في البابين ولا خفاء فيه ولا معنى للتحويل به .

تذييل

لا يخفى عليك اننا لو قطعنا النظر عن جميع ما ذكرناه في عدم اعتبار الكتاب فالرواية التي — مما يسجد عليه ومنها ما قال في الوضوء انه من بدأ بالمياسر من أعضاء الوضوء جهلاً أو نسياناً وصلى لم تفسد صلاته .

ومنها ما في نواقض الوضوء عن جعفر بن محمد «ع» ان الذي ينقض الوضوء الى أن قال الذي وقال بعد أسطر ورأوا ان كلما خرج من مخرج الفائط ومن مخرج البول عما قدمنا ذكره أو من دود أو حبات أو حب القرع ذلك كله حدث يجب منه الوضوء وينقض الوضوء ومنها ما قال في المسح من بدأ بما أخره الله من الأعضاء نسياناً أو جهلاً وصلى لم تفسد صلاته . ومنها ما قال في صبغات الوضوء ثم أمروا بمسح الرأس مقبلاً ومدبراً يبدأ من وسط رأسه فيمر يديه جميعاً على ما أقبل من الشعر الى منطقة من الجبهة ثم يمار يديه من وسط الرأس الى آخر الشعر من القفا ويمسح مع ذلك الاذنين ظاهرهما وباطنهما . ومنها ما قال في هذا الباب ومن غسل رجله تنظفاً ومبالغة في الوضوء ولا يفتاء التفضل وخلل أصابعه فقد أحسن .

ومنها ما قال في الوضوء التجديدي ما غسل من أعضاء الوضوء أو ترك لأشياء عليه وقد روينا عن علي بن الحسين «ع» انه سئل عن المسح على الخفين فسكت حتى مر بموضع فيه ماء والسائل معه فنزل وتوضأ ومسح على الخفين وعلى عمامته وقال هذا وضوء من لم يحدث الى غير ذلك مما يخالف مذهب الشيعة وليس للمقام مناسبة لذكره أجمع ومن أراء الامامية عليه فليراجع الى دعائم الاسلام .

ذكرها المصنف (١) هنا لا يمكن الاستناد اليها بالخصوص لأن قوله فيها (وما كان محوماً أصله منهي عنه لم يحز بيعه) يقتضي حرمة بيع الأشياء التي تعلق بها التحريم من جهة ما بيع أنه ليس بمحرام قطعاً على أن الظاهر منه هي الحرمة التكليفية مع أنها مستفيدة جزئياً في كثير من الموارد التي نهى عن بيعها وشرائها وإنما المراد من الحرمة في تلك الموارد هي الحرمة الوضعية ليس إلا فلا تكون الرواية معمولة بها .

(قوله وفي النبوي المشهور أقول) : توضيح الكلام في صحة الحديث وسقمه يقع في مقامين الأول في سنده والثاني في دلالته ، أما الأول فالكلام فيه من جهتين الأولى في حججه عند العامة والثانية في حججه عند الخاصة .

أما الكلام في الجهة الأولى فإن هذا النبوي لم يذكر في أصول حديثهم إلا في قضية الشحوم المحرمة على اليهود التي نقلت بطرق متعددة كلها عن ابن عباس إلا في روايتين أحدهما عن جابر والثانية عن عمر وقد ذكر في ذيل بعض الروايات (٢) التي عن ابن عباس قوله « ص » : (أن الله إذا حرم على قوم أكل شيء حرم عليهم ثمنه) مع إضافة لفظ (أكل) وعلى هذا فيكون غير النبوي المشهور .

(نعم) ورد في مسند أحمد (٣) بإسناده عن ابن عباس في بعض روايات تلك القضية (أن الله إذا حرم على قوم شيئاً حرم عليهم ثمنه) بأسقاط لفظ (أكل) إلا أن أصول حديثهم كلها مطابقة على ذكره حتى ابن حنبل نفسه نقل ذلك في موضع آخر من كتابه عن (١) عن دعائم الإسلام عن أبي عبد الله « ع » أنه قال : الحلال من البيوع كلها هو حلال من المأكول والمشروب وغير ذلك مما هو قوام للناس وصلاحي ومباح لهم الانتفاع به وما كان محرماً أصله منهي عنه لم يحز بيعه ولا شراؤه . راجع ج ٢ للمستدرک باب ٢ جواز التكسب بالمباحات مما يكتسب به ص ٤٢٦ .

(٢) عن ابن عباس قال : رأيت رسول الله « ص » جالساً عند الزكن فرفع بصره إلى السماء فضحك وقال : لعن الله اليهود - ثلاثاً - أن الله حرم عليهم الشحوم فباعوها وأكلوا أثمانها أن الله إذا حرم على قوم أكل شيء حرم عليهم ثمنه ، راجع ج ٦ السنن الكبرى لأبي بكر أحمد بن الحسين بن علي الشافعي البيهقي ص ١٣٠ وج ١ مسند أحمد ص ٤٧٧ و ص ٢٩٣ وج ٢ للمستدرک باب ٦ جواز بيع الزيت النجس ، مما يكتسب به ص ٤٢٧ ، وج ٢ سنن أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني باب في ثمن الخمر والميتة ص ١٠٣ .

(٣) عن ابن عباس أن النبي « ص » قال : لعن الله اليهود حرم عليهم الشحوم فباعوها فأكلوا أثمانها وإن الله إذا حرم على قوم شيئاً حرم عليهم ثمنه ، راجع ج ١ ص ٣٧٢ .

ابن عباس كما أشرنا الى مصدره في الحاشية ، نعم قد أوردته الفقهاء من العامة (١) والخاصة (٢) في كتبهم الاستدلالية كثيراً مع اسقاط كلمة أكل تأييداً لمرامهم .

وحاصل ما ذكرناه ان اتحاد القضية في جميع رواياتها واطباق اصول حديثهم على ذكر لفظ الأكل واتصال السند فيها يشتمل عليه ، وفيها لا يشتمل عليه الى ابن عباس وهو ائمة أحمد على ذكر لفظ أكل في مورد آخر كلها سواء صدق على اشتباه أحمد وابن النبوي مشتمل على كلمة أكل .

(واما الجهة الثانية) فالنبوي وإن اشتهرت روايته في المسئلة أصحابنا في كتبهم قديماً وحديثاً متضمنة لكلمة أكل تارة وبدونها أخرى إلا ان كلهم مشتركون في نقله من سلا والعذر فيه انهم أخذوه من كتب العامة لعدم وجوده في أصولهم .

وحيث أثبتنا في الجهة الاولى ان الصحيح عندهم هو ما اشتمل على كلمة أكل كان اللازم علينا ملاحظة ما ثبت عندهم وإذن فلم يبق لنا وثوق بكون النبوي المشهور رواية فكيف بانحياز ضعفه بعمل المشهور .

(واما المقام الثاني) فبعد ما عرفت ان الثابت عند العامة والخاصة اشتغال الرواية على كلمة أكل كان مجموع متروكا عند الفرقين بان كثيراً من الأئمة يحرم أكله ولا يحرم بيعه . ومن هنا نقل في جوهر التي حاشية المصنف في ذيل الحديث المشتمل على كلمة « أكل » : قلت عموم هذا الحديث متروك اتفاقاً بجواز بيع الآدمي والحمار والسنور ونحوها .

(١) راجع حياة الحيوان للدميري مادة الحمام ذيل الحكم قال : واما بيع ذرق الحمام وسرجين البهائم المأكولة وغيرها فباطل وثمة حرام هذا مذهبنا الى ان قال واحتج أصحابنا بحديث ابن عباس ان الله اذا حرم على قوم شيئاً حرم عليهم ثمنه وهو حديث صحيح رواه أبو داود بإسناد صحيح وهو جام إلا ما خرج بدليل كالحمار ، أقول المذكور في ج ٢ سنن أبي داود المسجستاني ص ١٠٣ مشتمل على كلمة أكل فلاحظ ، وج ٥ شرح فتح القدير ص ١٨٧ استدلال به على حرمة بيع الخمر ، وغيرها من كتبهم الاستدلالية .

(٢) راجع ج ٢٣ البعاز ص ١٧ نسبه الى خط الشيخ محمد بن علي الجبلي ، وج ١ الخلاف للشيخ الطوسي بيع السرجين ص ٢٢٥ استدلال به على حرمة بيع السرجين النجس ، وج ٢ الخلاف للأطعمة ص ٢١٢ استدلال به على حرمة بيع الدهن المتنجس وج ٢ المستند ص ٣٣١ استدلال به على حرمة بيع الخمر ، والغنية أول البيع ، وغيرها من الكتب من غير اصول الحديث ثم ان هذه الروايات كلها ضعيفة السند اما ما في كتب العامة فواضح ، واما ما في كتب الخاصة فلا إرسال .

(تبين) لو فرضنا ثبوت النبوي على النحو المعروف لم يجز العمل به أيضاً للارسال وعدم انجباره بالشهرة وغيرها وذلك لأن تحريم الشيء الذي يستلزم تحريم ثمه إما أن يزداد به تحريم جميع منافع ذلك الشيء وإما تحريم منافعه الظاهرة وإما تحريم منافعه النادرة ولو من بعض الجهات فعلى الاحتمالين الأولين ظاهري وإن كان وجبها وموافقاً لمذهب الشيعة لقولهم بأن ما يحرم جميع منافع أو منافعه الظاهرة يحرم بيده إلا أن إثبات اعتمادهم في قتيام بذلك على النبوي مشكل وذلك للوثوق بأن مستندهم في تلك القتيما ليس هو النبوي بل هو ماسياتي في البيع من اعتبار المالية في العوضين لأن مالية الأشياء إنما هي باعتبار المنافع الموجودة فيها الموجبة لرغبة العقلاء وتنافسهم فيها لما يكون عديداً لجميع المنافع أو للمنافع الظاهرة لا تكون له مالية وإذن فليست هنا شهرة فتوائية مستندة إلى النبوي لتوجب انجباره لأنه بناء على انجبار ضعف الخبر بعمل الأصحاب إنما يكون فيما انحصر الدليل لقتيام بذلك الخبر الضعيف ولم يكن في البين ما يصلح لاستنادهم إليه .

(وإما على الثالث) فالحرمة لا توجب فساد البيع عند المشهور ليحتمل انجبار النبوي بقتيام « فحصل » أنه لا يكون شيء من الروايات العامة التي ذكرها المصنف دليلاً في المسائل الآتية بل لابد في كل مسألة من ملاحظة مداركها فإن كان فيها ما يدل على المنع اخذ به وإلا فالعمومات الدالة على صحة العقود كقوله تعالى أحل الله البيع وأوفوا بالعقود وتجارة عن نراض محكمة كما تقدمت الإشارة إلى ذلك في أول الكتاب .

بطلان المعاملة على الأعمال المحرمة

« تمهيد » لا يخفى عليك أن محل كلامنا في المسائل الآتية إنما هو في الأعيان المحرمة من الخمر والخنزير والميتة ونحوها .

وإما الأعمال المحرمة كالزنا والقيمة والكذب والغيبة فيمكن في فساد المعاملة عليها الأدلة الدالة على تحريمها لأن مقتضى وجوب الوفاء بالعقود هو وجوب الوفاء بالعقد الواقع على الأعمال المحرمة ومقتضى أدلة تحريم تلك الأعمال هو وجوب صرف النفس عنها وإيقاف الحركة نحوها فاجتماعها في مرحلة الامتنال من المستحيلات العقلية وعلى أقل التقادير فإن أدلة صحة العقود ووجوب الوفاء بها مختصة بحكم العرف بما إذا كان العمل سائغاً في نفسه فلا وجه لرفع اليد بها عن دليل حرمة العمل في نفسه .

وبما ذكرنا يظهر أن الوجه في فساد المعاملة على الأعمال المحرمة هو استحالة الجمع بين وجوب الوفاء بهذه المعاملة وبين حرمة هذه الأعمال أو الحكومة العرفية المذكورة .

وربما يظهر من كلام شيخنا الاستاذ (١) في حكم الاجرة على الواجبات ان الوجه في ذلك هو عدم كون الأعمال المحرمة من الأموال أو عدم امكان تسليمها شرعا حيث قال الأول ان يكون العمل الذي يأخذ الأجير أو العامل بأزائه الاجرة والجعل ملكا له بأن لا يكون مسلوب الاختيار بإيجاب أو تحريم شرعي عليه ، وبملاحظة ما تقدم يظهر لك ما فيه فأنك قد عرفت ان صحة المعاملة عليها ووجوب الوفاء بها لا يجتمعان مع المحرمة النفسية سواء اعتبرنا المالية أو القدرة على التسليم في صحة العقد أم لم نعتبر شيئا من ذلك .

تقسيم المكاسب الى الثلاثة أو الخمسة

(قوله قد جرت عادة غير واحد على تقسيم المكاسب أقول) المكاسب جمع مكسب وهو مفعول من الكسب اما مصدر ميمي بمعنى الكسب أو التكسب أو اسم مكان من الكسب (قوله مما تدب اليه الشرع أقول) أي أمر به بالأمر الاستعجالي وقد أشار بذلك الى الأخبار الواردة في استحباب الرعي (٢) والزرع (٣) .
(قوله فتأمل أقول) اهله إشارة الى ان وجوب الصناعات ليس بعنوان التكسب بل

(١) ج ١ مئة الطالب ص ١٥ .

(٢) عن العيون . عهد بن عطية قال سمعت أبا عبد الله «ع» يقول : ان الله عز وجل أحب لأنبيائه من الأعمال الحث والزرعي لئلا يكرهوا شيئا من قطر السماء . راجع ج ٥ البحار ص ١٨ وج ٢٣ باب ١٠ استحباب الزرع ص ١٩ . عن العيون . عقبة عن أبي عبد الله «ع» قال : ما بعث الله نبيا قط حتى يسترعيه الغنم ويعلمه بذلك رعية الناس . راجع ج ٥ البحار ص ١٨ . وفي الحديث انه (ص) قال : ما من نبي إلا وقد رعى الغنم قيل وأنت يا رسول الله ؟ قال : وأنا . راجع ج ١٤ البحار ص ٦٨٣ .

(٣) كا . عهد بن عطية قال : سمعت أبا عبد الله «ع» يقول : ان الله عز وجل أحسن لأنبيائه الحث والزرع كيلا يكرهوا شيئا من قطر السماء . مرسلة . كا وب . سهل بن زياد رفعه قال : قال أبو عبد الله «ع» : ان الله جعل أرزاق أنبيائه في الزرع والضرع لئلا يكرهوا شيئا من قطر السماء . ضعيفة لسهل ومرفوعة .

كا . سيابة عن أبي عبد الله «ع» قال سأله رجل فقال له جعلت فداك اسمع قوما يقولون ان الزراعة مكروهة فقال له ازرعوا واغرسوا فلا والله ما عمل الناس عملا أحب ولا أطيب منه والله يزرع الزرع وليغرس النخل بعد خروج الدجال . مجهولة لسيابة .

كا . يزيد بن هارون الواسطي قال : سمعت أبا عبد الله «ع» يقول : الزارعون كنوز .

لكون تركها يؤدي الى اختلال النظام كما سنبينه .

« أقول » ملخص كلامه ان الفقهاء رضوان الله عليهم كالحقق في الشرايع وغيره في كتبهم قسموا المكاسب الى محرم كبيع الخمر ومكروه كبيع الأكفان ومباح كبيع الأشياء المباحة وأهلوا ذكر الواجب والمستحب بناء على عدم وجودها في المعاملات مع انه يمكن التمثيل للمستحب بمثل الزرع والرعي وللواجب بالصناعات الواجبة كفاية اذا وجد أكثر من واحد ممن يقوم بها أو عينا اذا لم يوجد غير واحد .

(وفيه) ان الأمثلة المذكورة لاتدل على شيء من مراده ، اما الزراعة فاستحبابها إنما هو من جهة إيكال الأمر الى الله وانتظار الفرج منه كما في رواية العياشي (١) .

واما الرأية فاستحبابها لمساقيها من استكمال النفس وتحصيل الأخلاق الحسنة وتمارين الطبع على إدارة شؤون الرعية وإزالة الأوصاف الرذيلة من السبعية والبهيمية فان من صرف برهة من الزمان في تربية الحيوان صار قابلا لإدارة الانسان ومن هنا كانت الأنبياء قبل بعثهم رعاة للاغنام كما في رواية عقبة المتقدمة (ما بعث الله نبيا قط حتى يسترعيه الغنم ويعلم بذلك رعية الناس) وفي النبوي المتقدم (ما من نبي إلا وقد رعى الغنم قيل وأنت يا رسول الله قال وأنا) وعلى كل حال فالزراعة والرعي مستحبان في أنفسهما بما انها فعلاان صادران من الانام يزرعون طيبا يخرج الله عز وجل وهم يوم القيامة أحسن الناس مقاما وأقربهم منزلة يدعون المباركين . مجهولة ليزيد بن هارون . راجع ج ١٠ ك باب ١٢٥ فضل الزراعة ص ٤٠٣ و ج ٢ ثل باب ٣ استحباب الزرع . من المسائل . و ج ١٠ الوافي باب ٢٣ فضل الزراعة ص ٢٢ و ج ٢ التهذيب آخر التجارة ص ١٨٢ .

يب . يزيد بن هارون الواسطي قال : سألت جعفر بن محمد « ع » عن الفلاحين فقال : هم الزارعون كنوز الله في أرضه وما في الاعمال شيء أحب الى الله من الزراعة وما بعث الله نبيا إلا زراعا إلا ادريس « ع » فانه كان خياطا . مجهولة ليزيد بن هارون . راجع ج ٢ ثل باب ١٠ استحباب الفرس والزرع . من مقدمات التجارة . والباب ٢٣ المتقدم من الوافي ثم ان الاخبار في فضل الزرع والفرس كثيرة من الخاصة كالروايات المذكورة وغيرها في الابواب المزبورة وغيرها ، ومن العامة وقد أخرجها البيهقي في ج ٦ من السنن الكبرى ص ١٣٧ ، والبخاري في ج ٣ من صحيحه باب فضل الزرع ص ١٣٥ .

(١) عن الحسين بن ظريف عن محمد بن أبي عبد الله « ع » في قول الله وعلى الله فليتوكل المتوكلون قال الزارعون ، مهمل الحسين بن ظريف ، راجع ج ٢ ثل باب ١٠ استحباب الزرع ، من مقدمات التجارة .

المكلف لا بعنوان التكسب بها كما هو محل الكلام فلا يصلح أن مثلاً نحن فيه .
(وأما) الصناعات بجميع أقسامها فهي من الأمور المباحة ولا تنصف بحسب أنفسها بالاستحباب فضلاً عن الوجوب فلا يكون التكسب بها إلا مباحاً ، نعم إنما يطرد عليها الوجوب إذا كان تركها يوجب إخلالاً بالنظام وحينئذ يكون التصدي لها واجباً كفاًياً أو عينياً وهذا غير كونها واجبة بعنوان التكسب .

(إزالة شبهة) قد يقال أن وجوب الصناعات من جهة أداء تركها أن إخلال النظام يقتضي أن يكون التكسب بها مجانياً ولكن هذا يفضي إلى الإخلال بالنظام أيضاً ومقتضى الجمع بين الأمرين أن يلتزم بوجوبها مع الاجرة وعلى ذلك فتكون مثلاً نحن فيه .
(ولكن يرد عليه) أولاً أن هذا ليس إلا التزاماً بوجوبها لأجل حفظ النظام وعليه فلا يكون التكسب بعنوانه واجباً .

(وثانياً) أن الواجب من الصناعات إنما هو الطبيعة المطلقة العارية عن لحاظ المجانية وغيرها وما يخل بالنظام إنما هو إيجاب العمل مجانياً لا ما هو الجامع بينه وبين غيره ولا ملازمة بين عدم وجوب الصناعات مجانياً وبين وجوب الجامع غير المقيد بمصلحة خاصة من الطبيعة ومن هنا نقول يجب الإقدام عليها عيناً أو كفاية من حيث هي صناعة يختل بتركها النظام سواء كانت عليها اجرة أم لا .

(والتحقق) أن التقسيم إن كان باعتبار نفس التكسب فلا يحيص عن تباين الأقسام كما تقدم وإن كان يلحظ فعل المكلف والعناوين الثانوية الطارئة عليه فلا مانع من التخصيص ولا يخفى عليك أنه إذا كان التقسيم بحسب فعل المكلف لا يختص المثال بالصناعات بل يصح التمثيل بما وجب بالنذر أو اليمين أو العهد وبالكسب لقضاء الدين أو الاتفاق على العيال ونحو ذلك .

(لا يقال) إذا ملك الكافر عبداً مسلماً وجب بيعه عليه ويكون يده هذا من قبيل الاكتساب بالواجب .

(فإنه يقال) الواجب هنا في الحقيقة هو إزالة ملكية الكافر للمسلم وبيع العبد المسلم إنما وجب لذلك ويدلنا على ذلك أنه لو زال ملكه بغير البيع كالمعتق والمهبة أو بالقهر كموث الكافر لا يجب البيع .

معنى حرمة الاكتساب تكليفاً

(قوله : ومعنى حرمة الاكتساب . أقول) الحرمة المتعلقة بالمعاملة إما أن تكون واضحة وإما أن تكون تكليفية وبينها عموم من وجه ، فالبيع وقت الندى لعبادة الجمعة حرام تكليفاً والبيع القروي حرام وضعا وبيع الخمر حرام وضعا وتكليفاً وكلام المصنف هنا مسوق لبيان خصوص الحرمة التكليفية في البيع .

(إذا عرفت هذا) فاعلم أن حرمة البيع تكليفاً تتصور على وجوه . الأول ما أظنه المحقق الأيرواني في حاشيته ، وهو أن معنى حرمة الاكتساب هو إنشاء النقل والانتقال بقصد ترتب أثر المعاملة أعني التسليم والتسلم للبيع والثمن فلو خلا عن هذا القصد لم يتصف الانتشاء الساذج بالحرمة .

(وفيه) أن تقييد موضوع الحرمة بالتسليم والتسلم إنما يتم في الجملة لافي جميع البيوع المحرمة ، وتحقيقه أن النواهي المتعلقة بالمعاملات على ثلاثة أقسام : الأول أن يكون النهي عنها بلحاظ انطباق عنوان محرم عليها كالنهي عن بيع السلاح لأعداء الدين عند حربهم مع المسلمين فإن النهي عنه إنما هو لانطباق عنوان تقوية الكفر عليه وبذلك على ذلك جواز بيع السلاح عليهم إذا لم يفض ذلك إلى تقويتهم على المسلمين ولهذا حرم نقل السلاح إليهم بغير البيع أيضاً كاجارته عليهم وهبته لهم وإعارته إليهم إذا لزم منه المحذور المذكور .

ومن هنا يتضح أن بين عنوان بيع السلاح منهم وبين عنوان تقوية الكفر وإعانة عموماً من وجه إذ قد يباع السلاح عليهم ولا يلزم منه تقويتهم كيده منهم حال الصلح مثلاً أو حال حربهم مع الكفار الآخرين أو مع المسلمين ولكن بشرط تأخير التسليم إلى ما بعد الحرب أو بدون الشرط المذكور ولكن يؤخر التسليم قهراً عليهم فإن هذه الموارد لا يلزم من البيع فيها إعانة كفر على إسلام ، وقد تحصل تقوية الكفر على الإسلام بغير البيع كاجارة السلاح عليهم أو هبته منهم ، وقد يجتمعان وإذن فتعلق النهي بتقوية الكفر على الإسلام لا يستلزم حرمة بيع السلاح لأعداء الدين إلا في مادة الاجتماع ، نعم لو كان بين العنوانين تلازم خارجياً لوجود الالتزام بحرمة بيع السلاح منهم مطلقاً ولكنك عرفت أن الأمر على خلافه .

(والثاني) أن وجود النهي إلى المعاملة من جهة تعلقها بشيء مبغوض كالنهي عن بيع الخمر والخنزير والميلب والممن والآت القمار وغيرها من الآلات المحرمة فإن النهي عن بيع تلك الأمور إنما هو لمبغوضيتها لا بلحاظ عنوان طارئ على المعاملة كما في القسم الأول .

(والثالث) أن يكون النهي عن المعاملة باعتبار ذاتها كالنهي عن البيع وقت النداء

لصلاة الجمعة والنهي عن بيع المصحف والمسلم من الكافر بناء على حرمة بيعها منه فإن النهي عن البيع في هذا القسم ليس بلحاظ العناوين الطارئة عليه ولا بلحاظ مبغوضية متعلقة بل لأجل مبغوضية نفسه .

إذا عرفت ما تلونا عليك ظهر لك أن تقييد موضوع حرمة البيع بالتسليم والتسلم المستلزم لتقييد أدلة تحريمه إنما يتم في القسم الأول فقط دون الثاني والثالث فلا بد فيها من الإلتزام بإطلاق أدلة التحريم لعدم ثبوت ما يصلح لتقييدها ، نعم لو كان دليلنا على التحريم هو عموم ما دل على حرمة الاعانة على الأثم أو الملازمة بين حرمة الشيء وحرمة مقدمته لجاز تقييد موضوع حرمة البيع بالتسليم والتسلم فإن الاعانة على الأثم والمقدمة إلى الحرام لا يصحقان إلا بالتسليم والتسلم .

(الوجه الثاني) أن يراد من حرمة البيع حرمة إيجاده بقصد ترتيب امضاء العرف والشرع عليه بحيث لا يمكن مجرد صدوره من البائع خالياً عن ذلك القصد .

(وفيه) أنه لا وجه لتقييد موضوع حرمة البيع بذلك أيضاً لما مر من إطلاق أدلة تحريم البيع مع عدم وجود ما يصلح لتقييدها ومن هنا لو باع أحد شيئاً من الأعيان المحرمة كالخمر مثلاً مع علمه بكونه منها عنه فقد ارتكب فعلاً محرماً وإن كان غافلاً عن قصد ترتيب امضاء الشرع والعرف عليه فإنه لا دليل على دخالة قصد امضاءها في حرمة بيع الخمر . (الوجه الثالث) ما أفاده العلامة الأنصاري وحاصل كلامه أن المراد من حرمة البيع حرمة النقل والانتقال مقيدة بقصد ترتيب الأثر المحرم عليه كبيع الخمر للشرب وآلات القمار للعب والصليب والصنم للتعبد بها .

(وفيه) أن تقييد ما دل على تحريم البيع بالقصد المذكور تقييد بلا موجب له إذ البيع كغيره من الأفعال إذا حكم الشارع بحرمته وجب التمسك بإطلاق دليله حتى يثبت له المقيد ، نعم لو كان الدليل على حرمة البيع هو ما تقدمت الإشارة إليه من الملازمة بين حرمة الشيء وحرمة مقدمته أو عموم ما دل على تحريم الاعانة على الأثم لم يذكروا في الجملة لكن الكلام أعم من ذلك .

(وأما) ملأى المتن من دعوى انصراف الأدلة إلى صورة قصد ترتيب الآثار المحرمة فهي دعوى جزائية ، ونظيرها أن يدعى انصراف أدلة تحريم الزنا مثلاً إلى ذات البعل والالتزام بمثل هذه الانصرافات يستدعي تأسيس فقه جديد ، نعم لدخالة قصد ترتيب الأثر المحرم أو المحلل في حرمة البيع وحليته في مثل بيع الصليب والصنم وجسه كما سيأتي في النوع الثاني مما يحرم التكسب به .

(لا يقال) انه لا مناص عن تقييد حرمة البيع بقصد ترتب الأثر المحرم عليه فان من الجائز قطعاً إعطاء الدرهم للتخار وأخذ حمرة للاهراق مثلاً .
(فانه يقال) ان ذلك وإن كان جائزاً إلا انه لا يرتبط بأصل المعاملة بل هو من أنحاء النهي عن المذكر وقطع مادة الفساد .

والذي يقتضيه النظر الدقيق ان ما يكون موضوعاً لحلية البيع بعينه يكون موضوعاً لحرمة ، بيان ذلك ان البيع ليس عبارة عن الانشاء الساذج سواء كان الانشاء ساذجاً ، أو بناءً المعنى باللفظ كما هو المعروف بين الأصوليين أم كان بمعنى اظهار مافي النفس من الاعتبار كما هو المختار عندنا وإلازم تحقق البيع بلفظ بعث خالياً عن القصد ، ولا ان البيع عبارة عن مجرد الاعتبار النفساني من دون أن يكون له مظهر وإلازم صدق البائع على من اعتبر ملكية ماله لشخص آخر في مقابل الثمن وان لم يظهرها بمظهر كما يلزم حصول ملكية ذلك المال المشتري بذلك الاعتبار الساذج الخالي من البرز ، بل حقيقة البيع عبارة عن المجموع المركب من ذلك الاعتبار النفساني مع اظهاره ببرز خارجي سواء تعلّق به الامضاء من الشرع والعرف أم لم يتعلّق بل سواء كان في العالم شرع وعرف أم لم يكن ، وإذن فذلك المعنى هو الذي يكون موضوعاً لحرمة البيع وهو الذي يكون موضوعاً لحليته وهكذا الكلام في سائر المعاملات كما حققناه في الاصول وسيأتي التّعرض له في أول البيع ان شاء الله .

(قوله : فهو متفرع على فساد البيع . أقول) بعد أن أثبتنا ان موضوع الحلية والحرمة في المعاملات شيء واحد وان ترتب الأثر على المعاملة من النقل والانتقال أو غير ذلك خارج عن حقيقتها ، وبعد أن أوضحنا عند التّكلم في الروايات العامة المتقدمة ان الحرمة التّكليفية لا تستلزم الحرمة الوضعية ظهر لك بطلان ماذهب اليه المشهور من ان حرمة المعاملة تستلزم فسادها ، كما ظهر بطلان ما نسب الى أبي جنيّة من ان حرمة المعاملة تستلزم صحتها ، وانه لا بد في اثبات صحتها وفسادها من التماس دليل آخر غير ما دل على الحرمة التّكليفية وقد أوضحناه في الاصول ، وتترتب على ذلك ممرات مهمة في المباحث الآتية .

(قوله : اما لو قصد الأثر المحلل . أقول) قد بينا ان البيع المحرم لا يخرج بقصد الأثر المحلل عن الحرمة المتعلّقة به بعنوان البيع ، وان قصد الأثر المحرم لا يكون مأخوذاً في موضوع تحريم البيع فلا مجال لدعوى انه لو قصد الأثر المحلل فلا دليل على تحريم المعاملة ، نعم لو قصد حليته شرعاً مع كونه محرماً لتوجبه عليه التحريم من جهة التشريع أيضاً كما ان الامر كذلك في سائر المحرمات المعلومة اذا أتى بها بعنوان الاباحة .

معنى حرمة الاكتساب وضعاً

لا يخفى عليك ان معنى الحرمة الوضعية في العقود عبارة عن فساد المعاملة وبطلانها بحسب ما لا يترتب عليها أثر من الآثار ، وان الفاسد والباطل عندنا وعند غير الحنفية بمعنى واحد ، وهو ما اختلف في تلك المعاملة شيء من الشروط التي اعتبرها الشارع ركناً لها بحيث يلزم من انتفاءها انتفاء الشروط في نظر الشارع .

واما عند الحنفية (١) فان الباطل والفاسد في البيع مختلفان فلكل واحد منها معنى يضارب معنى الآخر ، فالباطل هو ما اختلف ركنه أو محله وركن العقد هو الايجاب والقبول كما تقدم ، فاذا اختلف ذلك الركن كأن صدر من مجنون أو صبي لا يعقل كان البيع باطلاً غير منقذ ، وكذلك اذا اختلف المحل وهو المبيع كأن كان ميتة أو دماً أو خنزيراً فان البيع يكون باطلاً .

واما الفاسد فهو ما اختلف فيه غير الركن والمحل كما اذا وقع خلل في الثمن بأن كان عمراً ، فاذا اشترى سلعة يصبح بيعها وجعل ثمنها عمراً انعقد البيع فاسداً ينفذ بقبض المبيع ، ولكن على المشتري أن يدفع قيمته غير الخمر ، وكذلك اذا وقع الخلل فيه من جهة كونه غير مقدور التسليم كما اذا باع شيئاً مقصوباً منه لا يقدر على تسليمه ، أو وقع الخلل فيه من جهة اشتراط شرط لا يقتضيه العقد كما سيأتي ، فان البيع في كل هذه الاحوال يكون فاسداً لا باطلاً ، ويبررون عن الباطل بما لم يكن مشروطاً بأصله ووصفه ، ويريدون بأصله ركنه ومحله كما عرفت ، ويريدون بوصفه ما كان خارجاً عن الركن والمحل ، وحكم البيع الفاسد انه يفيد الملك بالقبض بخلاف البيع الباطل فانه لا يفيد الملك أصلاً .

وقال ابن الهمام الحنفي في شرح فتح القدير (٢) : وأيضاً فانه مأخوذ في مفهومه بالفاسد . أو لازم له انه مشروع بأصله لا وصفه ، وفي الباطل غير مشروع بأصله فينبغي تباين ذلك المشروع بأصله وغير المشروع بأصله متباينان فكيف يتصادقان . إلا ان امثال تلك الأقاويل لا تبنى على أساس صحيح من العقل والشرع والعرف واللغة .

(١) راجع ج ٢ الفقه على المذاهب الأربعة ص ٢٢٤ .

(٢) راجع ج ٥ ص ١٨٥ .

جواز المعاوضة على أبوال مالا يؤكل لحمه

(قوله : ويحرم المعاوضة على أبوال (١٣) مالا يؤكل لحمه . أقول) في كلام العلامة الأنصاري هنا وفي المسائل الآتية خلط بين الحرمة التكليفية والحرمة الوضعية فقد جعل هنا كلاماً من النجاسة والحرمة وعدم جواز الانتفاع بها دليلاً عليها مع ان الأولين دليلان على الحرمة التكليفية والثالث دليل على الحرمة الوضعية .

(قوله : فيما عدا بعض أفراده قبول الأبل الجلالة . أقول) قال المحقق الإيرواني : اعمل هذا استثناء من صدر الكلام أعني قوله يحرم المعاوضة على بول غير ما كول اللحم جوهر شمول الاجماع المنقول على جواز بيع بول الأبل له .

(وفيه) أولاً ان المصنف لم يستثن بول الأبل الجلالة فيما يأتي من أبوال مالا يؤكل لحمه لافي حرمة شربه ولا في نجاسته ، وثانياً ان الفارق بين بول الأبل الجلالة وبين أبوال مالا يؤكل لحمه ليس إلا كون الأول نجساً بالعرض وكون الثانية نجسة بالذات ومجرد هذا لا يكون كافياً بينها حتى يصبح الاستثناء ، والظاهر انه استثناء من قوله (وعدم الانتفاع به) أي ليس لا بوال مالا يؤكل لحمه تقع ظاهر إلا بول الأبل الجلالة فإنه قبول الأبل غير الجلالة لها منفعة ظاهرة .

تنقيح وتهذيب

قد انفتت كلمات الاصحاب على حرمة بيع أبوال مالا يؤكل لحمه بل في بعضها دعوى الاجماع بقسميه على ذلك ، وفي المراسم (٢) حكم بحرمة بيع الأبوال مطلقاً إلا بول الأبل ، وفي الفتية (٣) منع عن بيع كل نجس لا يمكن تطهيره ، وفي نهاية الشيخ (٤) وجميع النجاسات محرم التصرف فيها والتكسب بها على اختلاف أجناسها من سائر أنواع العذرة والأبوال (١) وفي ج ٧ تاج العروس مادة بول ص ٣٣٧ : البول معروف ج أبوال وقد بال بول والاسم البيلة بالكسر كالركبة والجلسة ، ومن الجاز بولوله ، قال المفضل : بال الرجل ببول بولاً شرفاً فأخراً اذا ولد له ولد يشبهه في شكله وصورته وآسائه وآساله وأعساله وأعساله وبجاليده ، والبوله بهاء بنت الرجل والبوال كغراب داء يكثر منه البول يقال أخذه بوال اذا جعل البول يعتريه كثيراً والبوله كهزمة الكثيرة يقال رجل بولة .

(٢) أول المكاسب . (٣) أوائل البيع ، (٤) باب المكاسب المحظورة .

وغيرهما ، وفي المبسوط (١) : فاما نجس العين فلا يجوز بيعه كالبول ، وفي التذكرة (٢) :
الاجماع على عدم صحة بيع نجس العين مطلقا ، وفي المستند (٣) : تحريم بيع الأحوال لمسا
لا يؤكل لحمه شرعا موضع وفاق ، وفي الجواهر (٤) : ادعى قيام الاجماع المحصل على الحرمة
وان نقل الاجماع بين الأصحاب مستفيض عليها ، وعلى هذا الضوء المذهب الأربعة ، وفي
الفقه على المذاهب الأربعة (٥) : ومن البيوع الباطلة بيع النجس ، وفي شرح فتح القدير (٦)
إذا كان أحد العوضين أو كلاهما محرما فالبيع فاسد .

ثم انه قد استدلل المصنف على حرمة بيع أحوال مالا يؤكل لحمه وضعا وتكليفاً بالاجماع
والحرمة والنجاسة وعدم جواز الانتفاع بها ، وجميعها لا يصلح لاثبات الحرمة التكليفية
ولا الوضعية .

اما الاجماع وان تفرق غير واحد من أعظم الأصحاب إلا ان اثبات الاجماع التعبدى هنا
مشكل جداً للاطمينان بل العلم بأن مستند المجمعين إنما هو الروايات العامة المتقدمة ،
والروايات الخاصة المذكورة في بيع الأعيان النجسة ، والحكم بحرمة الانتفاع بها ، مضاعف
ان المحصل منه غير حاصل والمنقول منه غير حجة .

اما الحرمة فان أراد منها حرمة الأكل والشرب والكبرى ممنوعة لعدم الدليل على ان
كلما يحرم أكله أو شربه يحرم بيعه ، ولو فرضنا وجود دليل على ذلك فلا بد من تخصيص
أكثر أفرادها فان كثيراً من الأشياء يحرم أكلها ويجوز بيعها وذلك مستحسن بوجوب سقوط
الدليل عن الحجية ، وان أراد منها حرمة الانتفاع بها بجميع منافعها أو بالمنافع الظاهرة فهو
وان استلزم حرمة البيع كما تقدم في النبوي المشهور ولكن البصغرى ممنوعة لعدم الدليل على
تحريم جميع المنافع أو المنافع الظاهرة لتلك الأحوال وسيأتي تفصيلها .

واما النجاسة فان رواية تحف العقول وان دلت على حرمة بيع النجس لقوله (وع) فيها
(أو شيء من وجوه النجس فهذا كاه حرام محرم لأن ذلك كاه منهي عن أكله وشربه
ولبسه وملكوته وامساكه والتقلب فيه فجميع تغلبه في ذلك حرام) إلا ان ذلك فيما تكون منافعه
كلها محرمة كما هو مقتضى التعليل المذكور فيها ، واما اذا كان للنجس منفعة محالة فلا دليل
على حرمة بيعه وأحوال مالا يؤكل لحمه مما له منفعة محالة ومقتضى ذلك جواز بيعها ، اللهم
إلا ان يقال ان كل نجس يحرم الانتفاع به بجميع منفعته فإذا كان كذلك جرم بيعه

(١) فصل في حكم ما يبيع بيه وما لا يبيع . (٢) ج ١ شرائط العوضين .

(٣) ج ٢ ص ٣٣٤ . (٤) ج ١ متاجر أوائل المكاسب المحرمة . (٥) ج ٢ ص ٢٣١ .

(٦) ج ٥ ص ١٨٦ .

وشرائه ولكنه دعوى بلا دليل ، هذا مضطفا الى ضعف سندها وعدم انجبارها بعمل الأصحاب كما عرفت .

على انه لو سلمنا دلالة الحرمة والتنجاسة على حرمة البيع لدلنا على الجرمة التكوينية دون الوضعية كما تقدم في أول المسألة .

ومما ذكرنا ظهر أن المشهور لم يثبتوا في قيام بحرمة بيع النجس الى رواية تخف العقول ، ولا الى غيرها من الروايات العامة المتقدمة كرواية فقه الرضا «ع» الدالة على أن كل ما يكون محرما من جهة يحرم بيعه ، ولو كان مستندهم ذلك لم يكن الحكم بحرمة البيع مختصا بالنجس بل كان يعم سائر المحرمات ولو كانت من الأعيان الطاهرة كأموال مالا يؤكل لحمه بناء على حرمة شربها .

وأما عدم جواز الانتفاع بها فربما قيل بأنه يستلزم فساد البيع وإن لم يقع دليل على حرمة ذلك البيع تكليفيا لأن حرمة الانتفاع بها يستلزم نفي ماليتها التي لا بد منها في تحقق البيع وغيره أولا انه لا دليل على اعتبار المالية في البيع وإنما المقاط صدق عنوان المعاوضة عليه وأما ما عن المصباح من أنه مبادلة مال بمال فلا يكون دليلا على ذلك لعدم حجية قوله .

وثانيا إذا سلمنا اعتبار المالية في البيع فلا نسلم أن أموال مالا يؤكل لحمه ليست بمال في جميع الأزمنة والأمكنة كيف وأن الانتفاع بها باستخراج الأدوية أو الغازات أو استعمالها في العبارة عند قلة الماء ممكن جدا فتكون مالا باعتبار تلك المنافع الظاهرة ، ومثلها أكثر للمعاملات التي تخطف ماليتها بحسب الأزمنة والأمكنة كالماء والخلط ونحوهما ، ومن هنا يعلم أن الشرب ليس من منافعها حتى يلزم من محرمة سقوط ماليتها ، اللهم إلا أن يقال إن للشروع قد ألقى ماليتها بحرم جميع منافعها ، ولكنه أول الكلام .

وثالثا إذا سلمنا اعتبار المالية في البيع فيمكن أن يكون المبيع مالا ينظر المتبايعين إذا كان عقليا ولا يجب كونه مالا في نظر المذلة أجمع .

ورابعا لو سلمنا عدم كون الأموال المذكورة مالا حتى في نظر المتبايعين كان غاية ما يلزم كون المعاوضة عليها مضرية ولا دليل على بطلانها بعد تحول أدلة صحة البيع لها ، والفساد شرعا إنما هو معاملة السفيرة بالمعاملة السعائية ، والدليل على الفساد فيها أن السفيرة محجور شرعا عن المعاملات ، لهذا كراه مضطفا الى صحة المعاملة عليها يقتضى آية العبادة وإن لم يصدق عليها البيع ، والله اعلم بما قدمناه بجواز بيع أموال مالا يؤكل لحمه وضحا وتكليفها كما اوضح بجواز بيع أموال مالا يؤكل لحمه مطلقا بل الجواز هنا بالأولية ابلا كان أو غيرها جللا كان أو غيره قلنا بجواز شربه اختيارا أو لم نقل لأن جواز الشرب لا يبعد من منافع

البوك ليكون مالا باعتباره ويبدو الحكم بجواز البيع مدارة .

وهم ودفع

قد استدلل المحقق الإيرواني «ره» على فساد المعاوضة عليها بقوله تعالى (١) : « يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراضٍ منكم » على أن يراد من الباطل ما يعم الباطل العرفي والشرعي ، ومراد المستدل أن أخذ المال عوضاً عن أموال مالا يؤكل كل جزء أكل للمال بالباطل .

(وفيه) أن دخول بابه السببية على الباطل ومقابلته في الآية للتجارة عن تراضٍ - ولا ريب أن المراد بالتجارة هي الأسباب - فريضان على كونه الآية فليفرق إلى فصل الأسباب الصحيحة للمعاملة عن الأسباب الباطلة كما نبه عليه المستدل في أول البيع وغيره ، وعلى ذلك فيكون الغرض من الباطل الأسباب الباطلة فلا يكون لها تعلق بما لإماليته من الموضفين كما يرويه المستدل ، كما أن المراد من الأكل فيها ليس هو الازدراء على ما هو معناه الحقيقي بل هو كناية عن تملك مال الغير من غير استحقاق وإن كان ذلك للمال من غير المأكولات كالدار ونحوها ، وقد تعارف استعماله بذلك في القرآن وفي كلمات الفصحاء بل وفي غير العربية أيضاً .

وعلى هذا فإن كان الاستثناء متصلاً كما هو الظاهر والموافق للقواعد العربية ، فيكون مفاد الآية نفي تملك أموال الغير بالأسباب الباطلة من القمار والغصب والقرص وغيره المنهية والحصة والتقسيم بالأزلام والأقداح ، إلا بسبب يكون تجارة عن تراضٍ فتفيد حصر الأسباب الصحيحة للمعاملات بالتجارة عن تراضٍ ، وإن كانت الاستثناء منقطعاً فليطور الآية البدوي وإن كان هو بيان القاعدة الكلية لكل واحد من أكل المال بالباطل والتجارة عن تراضٍ ولا تعرض لها للحصر ، وتظهر ثمرة ذلك فيما لا يصيد في العرف من الأسباب الباطلة ولا من التجارة عن تراضٍ فيكون مبهلاً ، إلا أنه تعالى حيث كان يصدد ببيان الأسباب المشروعة للمعاملات وتميز صحيحها عن فاسدها وكان لا محال مما يخل بالمقصود فلا محالة يستفاد الحصر من الآية بالقرينة المقامية ، وتكون النتيجة أن الآية مسبوقة لبيان حصر الأسباب الصحيحة بالتجارة عن تراضٍ سواء كان الاستثناء متصلاً أم منقطعاً ، ومما يدل على كون الآية راجعة إلى أسباب المعاملات تطبقها في بعض الروايات (٢) على القمار .

(١) راجع سورة النساء آية ٢٩ .

(٢) أحمد بن محمد بن عيسى في نوادره عن أبيه قال : قال أبو عبد الله «ع» في قول —

(قوله : كقول الأبل الجلالة . أقول) بعدما عرفت جواز الانتفاع بالأموال مطلقاً وجواز بيعها كذلك فلا وجه لهذا الاستثناء .

(قوله : إن قلنا بجواز شربها اختياراً كما عليه جماعة . أقول) قد ظهر مما تقدم ان جواز الشرب أو حرمة ليسا مناطين في جواز بيعها وحرمة لعدم كون الشرب من المنافع — الله عز وجل : « ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل » قال ذلك القهار . موثقة .

العياشي في تفسيره عن أسباط بن سالم قال : كنت عند أبي عبد الله «ع» فجاها رجل فقال أخبرني عن قول الله عز وجل « يأياها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل » قال : يعني بذلك القهار ، الحديث .

وعن محمد بن علي عن أبي عبد الله «ع» (سأل عن الآية) قال : نهي عن القهار وكانت قرش يقامر الرجل بأهله وماله فنهاهم الله عن ذلك ، راجع ج ٢ ثل باب ٦٣ تحريم كسب القهار ، مما يكتسب به .

« فائدة »

اعلم ان صاحب التفسير أبو النضر محمد بن مسعود بن محمد بن عياش السمرقندي المعروف بالعياشي ، وإن كان ثقة صدوقاً عيناً من عيون هذه الطائفة وكبيرها ولكن لم يثبت لنا اعتبار التنسير للإرسال ، وفي ج ٣ ثل خامسة الكتاب في الفائدة الرابعة ، كتاب تفسير القرآن لمحمد بن مسعود العياشي وقد وصل إلينا النصف الأول منه ، غير ان بعض النساخ حذف الأسانيد واقتصر على راو واحد .

وفي ج ١ البحار ص ١٢ كتاب تفسير العياشي روى عنه الطبري وغيره ، ورأينا منه نسختين قديمتين وعدة في كتب الرجال من كتبه ، لكن بعض الناسخين حذف أسانيده للاختصار وذكر في أوله عذراً هو أشنع من جرمه .

وفي ج ٣ رجال المامقاني عد الشيخ «ره» الرجل في رجاله ممن لم يرو عنهم «ع» بقوله : محمد بن مسعود بن محمد بن عياش السمرقندي يكنى أبا النضر أكثر أهل المشرق علماً وأدباً وفضلاً وفيها ونبل في زمانه ، صنف أكثر من مائتي مصنف ذكرناها في فهرست ، وكان له مجلس للخاصي ومجلس للعامي .

وقال النجاشي : أبو النضر المعروف بالعياشي ثقة صدوق عين من عيون هذه الطائفة ، وكان يروي عن الضعفاء كثيراً ، وكان في أول أمره عامي المذهب وسمع حديث العامة فأكثر ثم تبصر وعاد إلينا ، وأتفق على العلم والحديث تركه أيه سائرهما وكادته ثلثمائة ألف دينار وكانت داره كالمسجد بين ناسخ أو مقابل أو قار أو معلق مملوءة من الناس .

الظاهرة ليدور الحكم عليه وجوداً وعدمًا ، إذن فلا فرق بين أبوال مايؤكل لحمه وما لا يؤكل لحمه .

استطردان

قد وقع الخلاف بين أعاظم الأصحاب في جواز شرب أبوال مايؤكل لحمه حال الاختيار وعدم جوازه ، وذهب جمع كثير إلى الجواز ، وجماعة أخرى إلى الحرمة وهو الحق ، لمفهوم موثقة عمار (١) فإنه يدل على حرمة شربها لغير التداوي ، كما تدل على ذلك أيضا عدة روايات أخرى من الخاصة (٢) والعامة (٣) .

(١) يب . عمار بن موسى عن أبي عبد الله «ع» قال سئل عن رجل البقر يشربه الرجل قال : إن كان محتاجا إليه يتداوى به يشربه وكذلك أبوال الابل والغنم ، موثقة .

(٢) كما . بعض أصحابنا عن موسى بن عبد الله قال : سمعت أبا عبد الله يقولون ألبان اللقاح شفاء من كل داء وطامة ولصاحب البطن أبوالها ، مرسل . وفي القاموس مادة لقح اللقاح ككتاب الابل واللقح كصبور واحدة .

ثل . الفضل بن عمر عن أبي عبد الله «ع» أنه شكى إليه الربو الشديد فقال اشرب له أبوال اللقاح فشربت ذلك ففسح الله دائي ، موثقة . الربو التهج وتوارد النفس الذي يعرض للمصرع في مشيه .

ثل . جماعة قال سألت أبا عبد الله «ع» عن شرب الرجل أبوال الابل والبقر والغنم ينعت له من الوجع هل يجوز له أن يشرب قال نعم لا بأس به ، ضعيفة لأحمد بن فضل .

راجع ج ٣ ثل باب ٥٩ جواز شرب أبوال الابل من الأطعمة المباحة ، وج ٢ كما باب ٨٧ من الأطعمة ص ١٧٥ ، وج ١ التهذيب ص ٨١ ، وج ١١ الوافي باب ١٦٩ ص ٩٢ وباب ٦٨ ص ٤٩ .

دعائم الاسلام . روي عن أبي عبد الله عن أبيه عن آباءه عن أمير المؤمنين «ع» قال : قدم على رسول الله (ص) قوم من بني ضبة مرضى فأخرجهم إلى ابل الصدقة وأمرهم أن يشربوا من ألبانها وأبوالها يتداون بذلك ، الخبر . ضعيفة للإرسال . راجع ج ٣ المستدرک اب ٢٣ من الاشارة للمباحة ص ١٣٣ .

(٣) في ج ١٠ السفن الكبرى للبيهقي ص ٤ عن أنس بن النضر (ص) أمر البريتين أن يشربوا ألبان الابل وأبوالها ، وعن أنس بن رهمط من عزيمة أتوا النبي (ص) فقالوا انا اجتوينا المدينة وعظمت بطوننا وارتفعت أعضادنا فأمرهم النبي (ص) أن يلحقوا برا

نعم هناك روايتان (١) أحدهما رواية قرب الاستناد تدل على جواز شرب أبوال ما كوله اللحم على وجه الإطلاق والثانية رواية الجعفري تدل على جواز شرب بول الأبل مطلقاً، وأنه خير من لبنه .

(وفيه) مضافاً إلى ضعف سنديهما ، أنه لا بد من تقييدهما بمفهوم موثقة عمار المتقدمة ، وحينئذ فيقتصر جواز شربها بالتداوي فقط ، على أن رواية الجعفري ليست بصيد بيان الجواز التبعي بل هي مسوقة إلى بيان الوجهة الطبية وأن أبوال الأبل مما يتداوى به الناس ويدل على ذلك قوله «ع» في ذيل الرواية « ويجعل الله الشفاء في ألبانها » .

رفع توهم

قد استدل بعض الإنظام (٢) على حرمة شربها بقوله تعالى (٣) : « ويحرم عليهم الخبائث » . حيث قال : وعندي أن هذا القول هو الأقوى وفي آية تحريم الخبائث غنى وكفاية بحسب القطع بكون البول مطلقاً من الخبائث .

(وفيه) أن المقصود من الخبائث كل ما فيه مفسدة وردانة ولو كان من الإفعال المذمومة — الأبل فيشربوا من ألبانها وأبوالها فلحقوا براعي الأبل فشربوا من أبوالها وألبانها حتى صلحت بطونهم وأبدانهم ثم قتلوا الزاعي وساقوا الأبل ، الحديث ، ورواه البخاري في الصحيح ج ١ باب الأبوال ص ٩٧ بأدنى تفاوت .

وفي القاموس مادة جوى اجتواه صكره ، وأرض جوية غير موافقة ، وفيه ارتبس أرادى امتلأ .

وفي ج ١ مسند أحمد ص ٢٩٣ عن ابن عباس قال رسول الله (ص) : إن في أبوال الأبل وألبانها شفاء للذرية بطونهم ، وفي القاموس الذرية محركة فيساد المعدة .

(١) قرب الاستناد . أن النبي (ص) قال : لأبأس ببول ما أكل لحمه ، ضعيفة لابي البخاري وهب بن وهب .

كما ويب . الجعفري قال : سمعت أبا الحسن موسى «ع» يقول : أبوال الأبل خير من ألبانها ويجعل الله الشفاء في ألبانها . مجهولة لبكر بن صالح . راجع ج ٣ ثل باب ٩٩ جواز شرب بول الأبل من الاطعمة المباحة ، وج ٢ كما باب ٨٧ من الاطعمة ص ١٧٥ ، وج ١ التراقي باب ٦٨ ص ٤٩ وباب ١٦٩ ص ٩٢ ، وج ٢ التهذيب ص ٣٠٧ .

(٢) المامقاني في حاشيته على المتن .

(٣) سورة الاعراف آية ٩٦ .

المعبر عنه في الفارسيه بلفظ « وليد » وبذل على ذلك اطلاق الخبيث على الفعل القبيح في قوله تعالى (١) : « ونجيناه من القرية التي كانت تعمل الخبائث » ويساعده العرف والملة (٢) وإذن فالآية ناظرة الى تحريم كل ما فيه مفسدة ولو من الأعمال القبيحة فلا تعم شرب الأبوال الطاهره ونحوها مما تتفرع عنها الطبايح .

(قوله : لا يوجب قياسه على الادوية . أقول) هذا الكلام بظاهره مما لا يترقب صدوره من المصنف ، وذلك لان التداوي بها لبعض الاوجاع يجعلها مصداقا لعنوان الادوية ، فكما

(١) سورة الانبياء آية ٧٢ .

(٢) في الجمع الخبيث ضد الطيب ، وقيل الخبيث خلاف طيب الفعل من فخور ونحوه ، والخبائث الأفعال المذمومة والحاصل الردية ، وفي الحديث لا تعودوا الخبيث من أنفسكم وفي حديث أهل البيت لا يعضنا إلا من خبت ولادته أي لم تطب ، وخبت الرجل بالمرأة من باب قتل زنى بها ، وفي ج ١ تفسير التبيان ص ٧٥٨ الخبائث يعني القبايح ، وفي ج ٢ ص ٢٩١ ونجيناه من القرية التي كانت تعمل الخبائث ، يعني أنهم كانوا يأتون الذكران في أديارهم ، ويضارطون في أديتهم « مجالسهم » وهي قرية سدوم على ما روي .

وفي مفردات الراغب مادة خبت : الخبت والخبيث ما يكره رداءة وخساسة محسوسا كان أو معقولا وأصله الردى وذلك يتناول الباطل في الاعتقاد والكذب في المقال والقبيح في النعال « ويطلق على » مالا يوافق النفس من المحظورات ، وإتيان الرجال ، والأعمال الفاسدة والنفس الخبيثة ، والحرام ، والأفعال الردية ، والكفر والكذب والخبيثة .

وفي ج ١ تاج العروس مادة خبت ص ٩١٧ الخبيث ضد الطيب ، الخبائث وهو الردى من كل شيء ، ومن المجاز الخبت بالضم الزنا وقد خبت بها ككفر أي فجر ، وفي الحديث إذا كثرت الخبت كان كذا وكذا أراد الفسق والفسجور ، وهذه حديث سعد بن عباد أنه أتى النبي (ص) برجل مخدج سقيم وجد مع امرأة يخبث بها أي ينجس ، وفي حديث أنس ابن النبي (ص) كان إذا أراد الغلاء قال أعوذ بالله من الخبت والخبائث أراد بالخبت الشر والخبائث الشياطين .

وقال ابن الأثير في تفسير الحديث : الخبت بضم الباء يجمع الخبيث والخبائث جمع الخبيثة أي ذكر الشياطين وإياتها ، وقيل هو الخبت بسكون الباء وهو خلافه طيب الفعل من فخور وغيره والخبائث يريد بها الأعمال المذمومة والاعمال الردية ، والخبيث نعت كل شيء فاسد يقال هو خبيث الطعام خبيث اللون خبيث الفعل والحرام السحت يسمى خبيثا مثل الزنا والمال الحرام والدم وما أشبهها مما حرم الله تعالى .

يجوز بيعها حتى إذا كانت نجسة ، فكذلك يجوز بيع الأيوال مطلقاً لكونها مصداقاً للأدوية وانطباق الكلبي على أفرادها غير مربوط بالقياس ، وتوضيح ذلك أن مائة الأشياء تدور على رغبات الناس بلحاظ حاجتهم اليها على حسب الحالات والأزمنة والامكنة ، ولا شبهة أن المرض من الحالات التي لاجلها يحتاج الإنسان إلى الأدوية والعقاقير طاهرة كانت أم نجسة ولاجل ذلك يعلبها الناس من أقاصي البلاد ، فإذا كانت الأيوال عند العرف من الأدوية وبعد من الأموال في غير حال المرض كانت كسائر الأدوية التي يحتاج إليها الناس في حال المرض ولا مجال لتفريقها عنها .

ألهم إلا أن يكون مراد المصنف سقوط مائة الأيوال لكثرتها .

(وفيه) مضافاً إلى كونه خلاف الظاهر من كلامه ، وإلى منع كثرتها في جميع البلاد أن الكثرة لا تجب سقوط ماليتها بعيد إمكان الانتفاع بها في بعض الأماكن وإلا لزم سلب المائة عن أكثر المباحات ، نعم لا يبعد الالتزام بسقوط ماليتها إذا لم ينتفع بها في محلها ولم يمكن نقلها إلى محل ينتفع بها فيه .

ومما ذكرنا علم أن التداعي بالأيوال من المنافع الظاهرة لها فلا وجه لعددها فيما لا تنفع فيه كالأوجه ، للتقضى على ذلك بأنه لو كان التداعي بها موجباً لصحة بيعها لجاز بيع كل شيء من المحرمات لقوله (ع) (١) : « ليس شيء مما حرمه الله إلا وقد أحله لمن اضطر إليه » . وذلك لما يتنا من أن المرض من الأحوال المتعارفة للإنسان فلا يقاس بالاضطرار الذي لا يتحقق في العمر إلا نادراً .

رغم هذا يوضح الفرق بين الأيوال وبين الميتة ولحوم السباع وغيرها من المحرمات التي يحتاج إليها الإنسان عند الاضطرار ، ولذلك فلا يصح أحد بلحوم السباع ونحوها لاحتمال البيع اليها وهذا بخلاف الأدوية فإن بيعها وشراؤها من التجارات المهمة .

(قوله : ولو عند الضرورة المسوغة للشرب . أقول) لا تعرض في شيء من الروايات العامة غيرها لتطبيق جواز بيع الأيوال الطاهرة غير بول الأبل على جواز شربها .

(قوله : ولا ينتقص أيضاً بالأدوية المحرمة . أقول) قوله : لاجل الأضرار تعليل للمحرمة ، وحاصل التقضى أن الأيوال الطاهرة تكون بحكم الأدوية ، فكما أن الأدوية محرمة الاستعمال في غير حل المرض لأضرارها بالنفس ومع ذلك يجوز بيعها واستعمالها عند المرض . (١) عن سماعة عن أبي عبد الله (ع) قال . رسالة . راجع ج ٣ ثل باب ١٢ جواز الخلف باليمين الكاذبة من كتاب اليمين ، وج ٢ المستدرك باب ٢٤ وجوب الثقة في حكل ضرورة من الأمر بالمعروف ص ٣٧٤ ، وج ١ البحار ص ١٥٤ .

في حال المرض لأجل تبدل عنوان الاضرار بعنوان النفع ، وهذا بخلاف الأبوال فان حليتها ليست إلا لأجل الضرورة فالتنقض في غير محله .

ولكن الانصاف أن ما أظنه المصنف نقضاً وجواباً غير تام ، أما الجواب فلأننا لا نجد فرقا بين الأبوال وسائر الأدوية ، وإذا كان الاحتياج الى الأدوية موجبا لتبدل عنوان الضرر الى النفع فليكن الاحتياج الى الأبوال في حال المرض كذلك ، مع أن الأمر ليس كذلك فان من الواضح جداً أن الاحتياج الى الأدوية والعقاقير حال المرض ليس من قبيل تبدل موضوع الضرر بموضوع النفع كانتقال موضوع التمام الى موضوع القصر ، وإنما هو كلاحتياج الى سائر الأشياء بحسب الطبع .

وأما التنقض ففيه (أولاً) أنه لا يجوز أن تعلل حرمة الأدوية في غير حال المرض بالاضرار ، لأنه من المناوئين للقانونية فلا يمكن أن يكون علة لثبوت الحرمة للشيء بعنوانه الأولي ، ولو صح ذلك لم يوجد شيء يكون حلالاً بعنوانه الأولي إلا نادراً ، وذلك لأنه لا بد من عروض عنوان الضرر عليه في مرتبة من مراتب استعماله فيكون حراماً .

(ثانياً) أن عنوان الاضرار ليس مما تكون الحرمة ثابتة عليه بالذات ، أو بعنوان غير منفك عنه لأنه ليس أمراً مضبوطاً بل يختلف بالإضافة الى الاشخاص والازمنة والامكنة والمقدار ، وربما يكون الشيء مضرراً بالإضافة الى شخص جاز المزاج دون غيره ، وبالنسبة الى منطقة دون منطقة ، أو بمقدار خاص دون الأقل منه ، بل لو كان عنوان الاضرار موجبا لحرمة البيع لما جاز بيع شيء من المشروبات والمأكولات ، إذ ما من شيء إلا وهو مضر للمزاج أزيد من حده ، نعم لو دل دليل على أن ما أضر كثيراً فقليله حرام كما ورد (١) في الخمر (فما أسكر كثيراً فقليله حرام) لتوجه ما ذكره من التنقض ، وقد تمسك بعض العامة بذلك عند بحثنا معه في حرمة شرب التبن ، وأجبنا عنه بأنه لو صح ما أضر كثيراً فقليله حرام للزم الالتزام بحرمة جميع المباحات فان من الواضح أنه ما من شيء في العالم إلا وتكون مرتبة خاصة منه مضرّة للمزاج .

(حرمة بيع شحوم مالا يؤكل لحمه)

(قوله : ولا ينافيه النبوي (٢) لمن الله اليهود . أقول) وجه التعاني هو تومم الإلزام

(١) قد تقدم في ص ١٨ .

(٢) جابر بن عبد الله أنه سمع رسول الله (ص) يقول عام الفتح وهو بمكة : لا

ورسوله حرم بيع الخمر والميتة والخنزير والاصنام فقيل يا رسول الله أرايت شحوم الخنزير

بين حرمة الأكل وحرمة البيع ، وأجاب عنه المصنف بأن الظاهر أن الشحوم كانت محرمة الانتفاع على اليهود بجميع الانتفاعات لاكتحريم شحوم غير ما كول اللحم علينا .
(وفيه) أنه لامتناء لهذا الظهور لامن الرواية ولا من غيرها بل الظاهر منها حرمة أكلها فقط ، كما هو المستفاد من الآية (١) أيضا فإن الظاهر من تحريم الشحوم فيها تحريم أكلها لكونه منفعة ظاهرة لها ، إلا أنك عرفت (٢) في البحث عن النبوي المشهور أن حرمة الأكل لا يستلزم حرمة البيع وضعا وتكليفا بانفاق من الشيعة ومن العامة .
(قوله : والجواب عنه مع ضعفه . أقول) قال المحقق الأبرواني ظاهر النبوي ما حرم أكله من المأكولات أعني ما يقصد للأكل دون ما حرم أكله مطلقا ليخالف غرض المصنف ويلزم تخصيص الأكثر حتى يضطر إلى تضعيفه سنداً ودلالة .

(وفيه) مضاعفاً إلى كونه حلاً تبرعياً أنه يلزم تخصيص الأكثر أيضاً لجواز بيع المأكولات والمشروبات المحرمة إذا كانت لها منافع محالة ، ثم إن الظاهر من ذيل كلامه استظهار ضعف الرواية من عبارة المصنف من غير جهة تخصيص الأكثر ، إلا أنه ناشيء من غلط النسخة ومن زيادة كلمة مع قبل كلمة ضعفه .

(لا يقال) إن الملاك في حرمة بيع الشحوم هو حرمة أكلها فيحرم بيعها لكونه إعانة على الإثم .

(فإنه يقال) لو سلمنا حرمة الإعانة على الإثم لكان الظاهر من الرواية هو بيع اليهود شحومهم من غيرهم ، ولم يعلم حرمة على غير اليهود ، بل الظاهر من الآية المباركة اختصاص التحريم بهم ، مع أنه لو قطع النظر عن هذا الظهور لكان تقييد الرواية بما إذا كان البيع للأكل بلا موجب .

... فإنها تطلق بها السفن ويدهن بها الجلود ويستصبح بها الناس فقال لا هو حرام ثم قال رسول الله (ص) قاتل الله اليهود إن الله لما حرم عليهم شحومها جعله - أي أذا به - ثم باعوه وأكلوا ثمنه . راجع ج ٦ سنن البيهقي ص ١٢ ، وج ٢ سنن السلام ص ٣١٦ ، وج ٣ البخاري باب لا يذاب شحم الميتة ص ١٠٧ ، وباب بيع الميتة ص ١١٠ ، وتقدم أيضاً بعض روايات الشحوم في ص ٢٢ .

(١) في سورة الانعام آية ١٤٧ وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذي ظفر ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومها .
(٢) ص ٢٣ .

جواز بيع العذرة

(قوله : يحرم بيع العذرة النجسة من كل حيوان على المشهور . أقول) المعروف بين الفقهاء رضوان الله عليهم جريمة بيع العذرة النجسة من كل حيوان ، بل في التذكرة (١) لا يجوز بيع سرجين النجس اجماعاً منا ، وفي الجواهر ادعى الاجماع بقسميه على حرمة بيع أرواث مالا يؤكل لحمه ، وفي النهاية (٢) جعل بيع العذرة من المكاسب المحظورة ، وفي الغنية (٣) منع عن بيع سرقين مالا يؤكل لحمه ، وفي المراسم (٤) حكم بجريمة بيع العذرة ، وفي المستند (٥) انه موضع وفاق ، وعلى هذا اتفاق المذاهب الاربعة (٦) ثم ان تحقيق هذه المسألة في ضمن مقامين الاول من حيث القواعد والاجماع والروايات العامة ، والثاني من حيث الروايات الخاصة الواردة في خصوص هذه المسألة .

أما المقام الاول فقد ظهر من المسألة السابقة وما قبلها انه لا يجوز الاستدلال بشيء من تلك الامور على حرمة البيع وفساده .

وأما المقام الثاني فالروايات الواردة هنا على ثلث طوائف الاولى (٧) ما يدل على حرمة بيع العذرة وكون ثمنها سحتاً ، الثانية (٨) ما يدل على جواز بيعها وهي رواية ابن مضارب

(١) ج ١ ص ٣ من البيع . (٢) باب المكاسب المحظورة .

(٣) ص ٢ من البيع . (٤) ص ١ من المكاسب . (٥) ج ٢ ص ٣٣٤ .

(٦) في ج ٢ فقهاء المذاهب الاربعة ص ٢٣٩ عن المالكية لا يصح بيع زبل مالا يؤكل لحمه سواء كان أكله محرماً كالخيل والبغال والحمير أو مكروها كالسبع والضبع والثعلب والذئب والهرقان فضلات هذه الحيوانات ونحوها لا يصح بيعها .

وعن الحنابلة لا يصح بيع النجس كالزبل النجس ، وكذلك عند الشافعية ، وفي ص ٢٣٢ عن الحنفية لا ينعقد بيع العذرة فإذا باعها كان البيع باطلاً إلا اذا خلطها بالتراب فإنه يجوز بيعها اذا كانت لها مالية ، ويصح بيع الزبل يسمى سرجين وكذا بيع البعر .

(٧) يعقوب بن شعيب عن أبي عبد الله وعنه قال : ثمن العذرة من السحت ، مجهولة لعلي بن مسكين أو سكن . راجع ج ٢ ثل باب ٦٩ حكم بيع عذرة الانسان مما يكتب به ، و ج ٢ التهذيب ص ١١٢ ، و ج ٢ الاستبصار ص ٣٣ ، و ج ١٠ الوافي باب ٤٣ من المكاسب ص ٤٢ ، دعائم الاسلام ان رسول الله (ص) نهى عن بيع العذرة وقال هي مجة ، مرسله ، راجع ج ٢ المستدرک ص ٤٢٧ .

(٨) محمد بن مضارب عن أبي عبد الله وعنه قال لا بأس ببيع العذرة ، حسنة لابن —

الثالثة (١) ما يدل على جوار بيعها وحرمة معا وهي رواية سماعة .
وللجمع بينها وجوه للاعلام ، الاول ما ذكره شيخ الطائفة (ره) من حمل رواية
المنع على عذرة الانسان ، ورواية الجواز على عذرة البهائم مما يؤكل لحمه ، واستشهد على ذلك
برواية سماعة ، قال في التهذيب بعدما نقل رواية الجواز انه ولا يتنافى ذلك ما رواه يعقوب
ابن شعيب ، لان هذا الخبر محمول على عذرة الانسان ، والاول محمول على عذرة البهائم من
الابل والبقر والغنم ، ولا تنافي بين الخبرين ، والذي يكشف عما ذكرناه رواية سماعة ،
وفي المبسوط (٢) فلا يجوز بيع العذرة والسرجين مما لا يؤكل لحمه ، وفي الخلاف (٣) فالسرجين
النحس محرم بالاجماع فوجب أن يكون بيعه محرما .

اذا عرفت مسلكه من كتبه الثلاثة فلا تغتر باطلاق كلامه في الاستبصار ، حيث حمل
رواية الجواز على عذرة غير الآدميين ، ورواية المنع على عذرة الناس ، ثم استشهد عليه
برواية سماعة فان مراده من غير الآدميين إنما هو ما يؤكل لحمه فقط فلا يعم غير الماء كقول .
(وفيه) أولا انه ثبت في محله أن كون الدليل نصا في مدلوله غير كون بعض أفراد
متيقنا في الارادة من الخارج على تقدير صدور الحكم ، لما هو الموجب لرفع اليد عن الحكم
هو الاول دون الثاني ، ففي مثل الامر (٤) بفصل الثوب من بول الخفاش الصريح في المحبوبة
والظاهر في الوجوب ، وما ورد (٥) من ان بول الخفاش لا بأس به ، الصريح في جواز
— مضارب . راجع ج ١ كتاب ١٠٣ من المبيشة ص ٣٩٣ ، والابواب المذكورة من
التهذيب وثل والاستبصار والوافي .

(١) سماعة قال سأل رجل أبا عبد الله (ع) وأنا حاضر قال اني رجل أبيع العذرة فما
تقول قال حرام بيعها وثمنها وقال لا بأس ببيع العذرة . موثقة . راجع الابواب المذكورة
من التهذيب وثل والاستبصار والوافي .

(٢) فصل في حكم ما يبيع بعه وما لا يبيع . (٣) ج ١ ص ٢٢٥ .

(٤) داود الرقي قال سألت أبا عبد الله (ع) عن بول الخشاشيف يصيب ثوبي فأطلبه
فلا أجده فقال اغسل ثوبك . مجهولة ليحيى بن عمر . راجع ج ١ ثل باب ١٠ حكم بول
الخفاش من أبواب النجاسات ، وج ١ التهذيب باب تطهير الثياب ص ٧٥ .

(٥) غياث عن جعفر عن أبيه قال لا بأس بدم الببراغيث والبق وبول الخشاشيف ، موثقة
راجع الباين المذكورين من يب وثل .

في ج ٤ تاج العروس ص ٣٠٨ ، الخفاش كرمات الوطواط الذي يطير بالليل ، سمي به
لصغر عينه خلقة ، وضعف بصره بالنهار ، ومن الخواص أن دماغه ان مسح بالاحصين —

الثرك ، والظاهر في الإباحة الخاصة ، برفع اليد عن ظهور كل منها بصرح الآخر فيثبت الاستحباب ، وأما في أمثال المقام حيث لأصراحة الدليل في شيء ، فلا موجب للجمع المذكور فإنه تبرعي محض وخارج عن صناعة الجمع الدلالي العرفي فلا يوجب رفع التعارض بوجه ، إذن فلا بد إما من طرحها وإما الرجوع إلى المرجحات السندية ، أو الخارجية من موافقة الكتاب أو مخالفة العامة .

وبعبارة أخرى أن الجمع العرفي بين الدليلين بطرح ظهور كل منها بنص الآخر إنما يجري فيما كانت لكل منها قرينة لرفع اليد عن ظهور الآخر ، كالجمع بين الأمر والترخيص ، بحمل الأول على الاستحباب والثاني على الكراهة ، وهذا بخلاف ما إذا ورد التنقي والاثبات على مورد واحد كما فيما نحن فيه ، فإنه من أوضح موارد المتعارضين .

(وثانيا) سلمنا ذلك إلا أن إطلاق العذرة على مدفوعات ما يؤكل لحمه ممنوع جداً ، وإنما يطلق عليها لفظ الأرواث أو السرقة وهذا واضح لمن كان له انس بالعرف واللغة (١) (وثالثا) سلمنا جواز الإطلاق وصحته إلا أن أخذ المتيقن من الدليلين المتناقضين لا يعد

— هيج الباء أي شيق النكاح ، وإن أحرق واكتحل به قلع الياض من العين وأحسد البصر ، ودمه إن طلى به على مانات المراهقين منع نبات الشعر ، ومرارته إن مسح بها فرج المتهكة وهي التي عسر ولادها ولدت في ساعتها ج خفافيش ، والاختفش الذي يغمض إذا نظر وفي حياة الحيوان للدميري ، الخفاش له أربعة أسماء خفاش وخشاف وخطاف ووطواط وليس من الطير في شيء ، فإنه ذو اذنين وأسنان وخصبتين ومنقار ، ويبيض ويظهر ، ويضحك كما يضحك الانسان ، ويول كما تبول ذوات الأربع ، ويرضع ولده ، ومن الخواص إن طبخ رأسه في إناء نحاس أو حديد بدهن زنبق ويغمر فيه حراراً حتى يهرى ويصبي ذلك الدهن عنه ويدهن به صاحب النقرس والفالج القديم والارتعاش والتورم في الجسد والربو فإنه ينفعه ذلك ويبرئه وهو عجيب مجرب ، وإن ذبح في بيت وأخذ قلبه وأحرق فيه لم يدخله حيات ولا عقارب ، ومن نفع إبطه وطلاه بدمه مع لبن أجزاء متساوية لم يفت فيه شعر ، وإن صب من مرق الخفاش وقعد فيه صاحب الفالج انحل ما به .

(١) في المنجد العذرة الغائط ، وفي المجمع العذرة وزان كلمة الخرو ولم يسمع التخفيف وقد تكرر ذكرها في الحديث ، وسمى فناء الدار عذرة لمكان لقاء العذرة هناك . وكذلك في نهاية ابن الأثير ، وفي ج ٣ تاج العروس ص ٣٨٨ والعاذر هو الغائط الذي هو السراج والرجيع ، والعذرة بكسر الدال المعجمة ومنه حديث ابن عمر أنه كره السلت الذي يزرع بالعذرة يريد غائط الانسان الذي يليه ، وفناء الدار .

من الطوع العرفية ، لعدم اجتنائه على أساس صحيح ، بل لو جاز أخذ المتيقن من الدليل لانسد باب حجة الظواهر ولم يميز التمسك بها ، إذ ما من دليل إلا وله متيقن في إرادة المتكلم إلا ان يقال بتخصيص ذلك بصورة التعارض وهو كما ترى .

(وراجعا) سئلنا ذلك أيضا إلا ان أخذ المتيقن من دليلي الجواز والمنع لا ينحصر بما ذكره ، بل يجوز أخذه منها بوجه آخر أوجه منه ، بأن تحمل رواية الجواز على فرض كون العذرة المبيعة يسيرة ، ورواية المنع على فرض كونها كثيرة ، أو تحمل رواية الجواز على بلاد تمارف فيها بيع العذرة لأجل التسميد ونحوه ، ورواية المنع على بلاد لم يتعارف فيها بيعها أو غير ذلك .

(الثاني) أن تحمل رواية الجواز على بلاد يمتنع بها ، ورواية المنع على بلاد لا يمتنع بها ، وقد حكى المصنف هذا الوجه من المجلسي ثم استبعده . (وفيه) مضافا إلى كونه جمعا تبرعيا ان امكان الانتفاع بها في مكان يكفي في صحة بيعها على وجه الاطلاق ، على أنك عرفت في بيع الأبوال ان غاية ما يلزم هو كون المعاملة على أمثال تلك الخباثت سفهية ، ولم يرق دليل على بطلانها وصرف العمومات عنها ، مع ان الظاهر من قول السائل في رواية سماعة (اني رجل أبيع العذرة) هو كونه يباع العذرة وأخذه ذلك شغلا لنفسه ، وإنما سئل عن حكمه الشرعي ، وهذا كالصرح في كون بيع العذرة متعارفا في ذلك الزمان ، ثم ان هذا الوجه وان نسب المصنف إلى المجلسي ولكن لم نجده في كتبه ، بل الموجود في مرآة العقول (١) في البعد عن حمل رواية الجواز على الكراهة .

(الثالث) ما احتمله السبزواري (٢) من حمل رواية المنع على الكراهة ، ورواية الجواز على الترخيص المطلق ، وقد استبعده المصنف أيضا ، ولعل الوجه فيه هو أن استعمال لفظ السحت في الكراهة غير جار على المنهج الصحيح ، فان السحت في اللغة (٣) عبارة عن الحرام

(١) ج ٣ باب جامع ما يحل الشراء والبيع ص ٤١١ .

(٢) راجع الكفاية المقصد الثاني من التجارة .

(٣) في المجمع السحت كل مال لا يحل كسبه ، وفي القاموس السحت الحرام وما خيث من المكاسب ، وفي المصباح السحت مال حرام لا يحل أكله ولا كسبه ، وفي ج ١ لسان العرب ص ٣٤٦ السحت كل حرام قبيح الذكر ، وقيل هو ما خيث من المكاسب وحرم قازم عنه العار ، وقبيح الذكر كتمن الكلب والخرا والخزير ، والجمع أسحات ، والسحت الحرام الذي لا يحل كسبه ، لأنه يسحت البركة أي يذهبها ، وأسحت تجارته خيث وحرمت وأسحت اكتسب السحت .

إذن فرواية النع آية نعن الجمل عليها .

(وفيه) أولا ان لفظ السحت قد استعمل في الكراهة في عدة من الروايات (١) فإنه أطلق فيها على ثمن جلود السباع ، وكسب الحجام ، واجرة المعلمين الذين يشارطون في تعليم القرآن ، وقبول الهدية مع قضاء الحاجة ، ومن الواضح جداً أنه ليس شيء منها بحرام قطعاً ، وإنما هي مكروهة فقط ، وقد نص بصحة ذلك الاستعمال غير واحد من أهل اللغة (٢) بل الروايات (٣) الكثيرة تصرح بجواز بيع جلود السباع وأخذ الاجرة للحجام

(١) الجعفریات . عن علي «ع» من السحت ثمن جلود السباع . موثقة . راجع ج ٢ المستدرک ص ٤٢٨ ، دعائم الاسلام . من السحت ثمن جلود السباع . مرسل . راجع ج ٢٣ البحار ص ٢٠ ، و ج ٢ المستدرک ص ٤٣٦ .

كما . سماعة قال قال أبو عبد الله «ع» السحت أنواع كثيرة منها كسب الحجام اذا شارط ضعيفة لمحمد بن أحمد الجاموراني ، ومثلها رواية اخرى لسماعة إلا أنه ليست فيها جملة شرطيه ولكنها موثقة ، راجع ج ١ كما ص ٣٦٣ ، و ج ٢ التهذيب ص ١٠٦ ، و ج ٢ ثل باب ٣٢ تحريم أجر الفاجرة مما يكتسب به ، و ج ١٠ الوافي ص ٤٢ .

الجعفریات . عن علي «ع» من السحت كسب الحجام . موثقة . راجع ج ٢ المستدرک ص ٤٢٧ .

العيون . عن علي «ع» في قوله تعالى أكلوا من السحت قال هو الرجل يقضي لأخيه الحاجة ثم يقبل هديته راجع ج ٢ ثل باب ٣٢ تحريم أجر الفاجرة مما يكتسب به . وقد تعرض صاحب ثل لأسانيد الرواية في ج ١ ثل باب ٤٤ اسباغ الوضوء من أبوابه ولكن أكثرها من الجاهيل .

فقه الرضا . عن ابن عباس في قوله تعالى أكلوا من السحت قال اجرة المعلمين الذين يشارطون في تعليم القرآن . راجع ج ٢ المستدرک ص ٤٣٥ .

(٢) في نهاية ابن الأثير السحت كما يطلق على الحرام يطلق على المكروه وفي ج ١ لسان العرب ص ٣٤٦ السحت يرد في الكلام على المكروه مرة ، وعلى الحرام اخرى ، ويستدل عليه بالقرآن .

(٣) منها الروايات المجوزة لبيع جلود النمر والسباع كما سيأتي . تعرض لما في بيع المسوخ ومنها موثقة زرارة قال سألت أبا جعفر عن كسب الحجام فقال مكروه له أن يشارط ولا بأس عليك أن تشارطه وتماسكه وإنما يكره له ولا بأس عليك ، راجع ج ١ كما ص ٣٦٠ ، و ج ٢ التهذيب ص ١٠٧ ، و ج ١٠ الوافي ص ٣١ ، و ج ٢ ثل باب ٣٦ كراهة

وتعليم القرآن حتى مع الاشتراط ، والجمع العرفي يقتضي حمل المانعة على الكراهة ، وعلم فتاوى الاصحاب واجماعهم ، بل فتاوى اكثر العامة (١) إذن فلا وجه للتمويل على السبزواري بأن كلمة السحت غير مستعملة في الكراهة الاصطلاحية .

(وثانيا) لو سلمنا حجية قول اللغوي فغاية ما يترتب عليه ان حمل لفظ السحت على كسب الحجام مما يكتسب به ، لا يخفى ان ظهور الرواية في الكراهة الاصطلاحية لا ينكر وان كانت هي في الأخبار أعم منها ومن الحرمة .

ومنها رواية حنان بن سدير وفيها ان النبي (ص) قد احتجم وأعطى الاجر ولو كان حراما ما اعطاه . ضعيفة لسهل . وقريب منها رواية جابر عن أبي جعفر (ع) . وهي ايضا ضعيفة لعمر بن شمر . راجع الابواب المذكورة من الكتب للزبورة .

وفي ج ٣ البخاري باب خراج الحجام من الاجارات ص ١٢٢ ، وج ٩ سنن البيهقي ص ٣٣٨ عن ابن عباس قال احتجم النبي (ص) وأعطى الحجام أجره ولو علم كراهية لم يعطه . ومنها رواية قرب الاسناد ان رسول الله (ص) احتجم وسط رأسه حجه أبو طيبة وأعطاه رسول الله (ص) صاعا من تمر . ضعيفة لحسين بن علوان . راجع ج ٢٣ البحار ص ١٨ وج ٢ ثل الباب ٣٦ المتقدم وج ٣ صحيح البخاري ص ١٢٢ ، وج ٩ سنن البيهقي ص ٣٣٧ .

ومنها رواية الفضل بن أبي قرة قال قلت لابي عبد الله (ع) إن هؤلاء يقولون ان كسب المعلم سحت فقال كذبوا أعداء الله إنما أرادوا أن لا يعلموا القرآن ولو أن المعلم أعطاه رجل دية ولده كان للمعلم مباحا . ضعيفة للفضل . راجع ج ٢ التهذيب ص ١١٠ ، وج ١ كما ص ٣٦٢ ، وج ١٥ الوافي ص ٣٧ ، وج ٢ ثل باب ٥٧ كراهة أخذ الاجرة على تعليم القرآن مما يكتسب به ، ثم انه أخرج البيهقي في ج ٦ السنن الكبرى ص ١٢٤ أحاديث تدل على جواز أخذ المعلم الاجرة للتعليم ، وأحاديث أخرى تدل على كراهة أخذها لتعليم القرآن .

(١) في ج ٢ فقه المذاهب ص ٢٣٢ عن الحنابلة يصح بيع سباع البهائم ، وعند الحنفية يصح بيع الاسد والفيل وسائر الحيوانات سوى الخنزير ، وفي ج ٣ فقه المذاهب ص ١٧٣ كره أجر الحجام اذا اشترط ، وفي ص ١٩٥ عن الحنابلة كراهة اجرة الحجام ، وفي ص ١٢١ المتأخرين من الحنفية أجازوا اخذ الاجرة على تعليم القرآن ، وفي ص ١٨٢ عن المالكية يجوز اخذ الاجرة على تعليم القرآن اذا عرف المعلم التعلم ، وفي ص ١٨٨ عن الشافعية تصح الاجارة على تعليم القرآن .

المكروه خلاف الظاهر ، ولا بأس به إذا اقتضاه الجمع بين الدليلين .
(لا يقال) وان صح إطلاق كلمة السحت على الكراهة كصحة إطلاقها على الحرام ، إلا أن نسبته إلى الثمن صريحة في الحرمة ، فإنه لا معنى لكراهة الثمن .

(فإنه يقال) ان عناية تعلق الكراهة بالثمن لا تزيد على عناية تعلق الحرمة به ، فإرادة الثاني من كلمة السحت دون الأول مع صحة استعمالها فيها تحتاج إلى قرينة معينة ، ومن هنا ذكر في لسان العرب السحت يرد في الكلام على المكروه مرة ، وعلى الحرام أخرى ، ويستدل عليه بالقرائن ، غاية الأمر أنه إذا تعلقت الحرمة بالثمن فيستفاد من ذلك الحرمة الوضعية أعني بها فساد البيع زائداً على حرمة التصرف في الثمن ، بخلاف تعلق الكراهة به ، فإنه متمحض في الدلالة على الحكم التكليفي كما في ثمن جلود السباع ونحوه .

(الرابع) أن تحمل رواية الجواز على الجواز التكليفي لظهور كلمة لا بأس في ذلك ، ورواية المنع على الحرمة الوضعية ، فتصير النتيجة ان بيع العذرة فاسد وغير حرام .

(وفيه) مضافاً إلى كونه جمعا تبرعياً ان استعمال لا بأس في الجواز التكليفي ومقابلته في البأس الوضعي من الغرابة بمكان كاد أن يلحق بالأغلاط ولم نسمع إلى الآن نظير ذلك الاستعمال ، بل ما متمحضان لبيان الحكم الوضعي وان كان يستفاد منها الحكم التكليفي أحيانا بالاتزام ، ومن هنا ترون أن التقهاء رضوان الله عليهم يتمسكون بالأمر بشيء وبالنهي عن شيء في الصلاة لاثبات الجزئية والمآنية فيها ، على أن قوله «ع» في رواية سماعة (حرام بيعها وثمنها) ظاهر في الحرمة التكليفية لو لم يكن نصاً فيها فلا وجه لرفع اليد عنها وحملها على الحرمة الوضعية .

(الخامس) ما اختاره العلامة المامقاني « ره » وقال الأقرب عندي حمل قوله «ع» لا بأس ببيع العذرة على الاستفهام الإنكاري . ولعل هذا مراد المحدث الكاشاني حيث قال ولا يبعد أن يكون اللفظان مختلفين في هيئة التلفظ والمعنى وان كانتا واحدة في الصورة .

(وفيه) مضافاً إلى كونه محتاجاً إلى علم الغيب ، أنه خلاف الظاهر من الرواية فلا يجوز المصير إليه بمجرد الاحتمال .

والتحقيق أنه لا يجوز العمل بروايات المنع لوجهين ، الأول عدم استيفائها شرائط الحجية بنفسها ، أما رواية ابن شعيب فلضعف سندها ، لا للإرسال كما زعمه صاحب الجواهر ، اغتراراً برسالة العلامة في المنتهى ، بل لجهالة علي بن مسكين أو سكن ، وكذا رواية دعائم الإسلام ، وتوهم انجبارها بعمل المشهور توهم فاسد ، فإنه مضافاً إلى فساد الكبري ، ان الحكم غير مختص بالعذرة ، بل شامل لغيرها من التجاسات ، وأما رواية سماعة فهي وإن كانت

موتقة ، إلا أنه لا يجوز الاعتماد عليها ، لما لا مجالها لمعارضة صدرها مع ذيلها إن كانت رواية واحدة ، وإما للمعارض والتساقط لو كانت روايتين ، ولكن يدل على التعدد من الرواية أمور : الأول اقتران كلمة قال فيها بالواو ، والثاني وضع المظهر فيها موضع المضمرة ، فأنها لو كانت رواية واحدة لكان للإمام «ع» أن يقول ولا بأس ببيعها بدل قوله (لا بأس ببيع العذرة) الثالث أنها لو كانت رواية واحدة لكنت بحملة كما عرفت ، إذن فلزم للسائل أن يسأل عن بيع العذرة ثانياً فينكشف من تلك القرائن تعددها وإن شاعه لما نقل رواية المنع ألحقها برواية الجواز فمهما للمعارضة وعلى هذا فيحكم بالتساقط .

(إن قلت) ان السائل لما فهم مقصوده من القرائن الحالية أو المقالية وإن لم تصل اليها ترك التعرض للسؤال ، فلا يلزم من ذلك تعدد الرواية .

(قلت) احتمال أنه فهم المراد من القرائن وإن كان موجوداً إلا أن أصالة عدم القرينة التي من الأصول المسلمة عند العقلاء تدفع ذلك الاحتمال ، ثم لو صحت رواية ابن حنبل كما هي كذلك وإن رماها المجلسي (١) بضعف السند لوجب الأخذ بها ، وإلا فالرجوع في الجواز التكليفي هي أصالة الإباحة ، وفي الجواز الوضعي هي العمومات من أرفقوا بالعقود ، وأحل الله البيع ، وتجارة عن تراخ .

(الوجه الثاني) أنك بعدما عرفت تعدد رواية شاعة وكونها روايتين تختصم الروايات هنا في طائفتين ، المانعة عن بيع العذرة ، والمجوزة لبيعها ، وعلى هذا فإن أمكن الجمع بينهما بأحدى الوجوه المقدمة فتأخذ بها ، وإلا فلا بد من الرجوع إلى المرجحات الخارجية لتساوي روايتي شاعة من حيث المرجحات السنية ، ولما كان القول بحرمته يبيع العذرة مذهب العامة بأجمعهم فتأخذ بالطائفة المجوزة لبيعها ، ومن هنا ظهر ما في كلام المصنف حيث استبعد حمل الطائفة المانعة عن بيعها على التقية ، والمعجب من الفاضل المامقاني «ره» فإنه وجه كلام المصنف وقال ان مجرد كونه مذهب أكثر العامة لا يفيد مع كون فتوى معاصر للإمام الذي صدر منه الحكم هو الجواز كما فيما نحن فيه حيث ان الجواز فتوى أبي حنيفة للمعاصر لمن صدر منه أخبار المنع وهو الصادق «ع» غير الجواز أولى بالحمل على التقية ، ووجه المعجب ان أبا حنيفة قد أفتى بحرمته يبيع العذرة كما عرفت .

وأعجب من ذلك ما نسب إليه العلامة في التذكرة (٢) من تجويز بيع السرجين النجس لأن أهل الأمصار يقبايعونه لزروعهم من غير تكبر ، فإنه «ره» مع اطلاعه على مذهب العامة

(١) ج ٣ مرآة العقول باب ١٠٣ جامع فيما يحل الشراء من المكسب ص ٤١١ .

(٢) ص ٣ من البيع .

وآرائهم كيف خفي عليه مذهب أبي حنيفة في هذه المسألة ، نعم لا ينكر تجوز أبي حنيفة (١) بيع العذرة إذا اختلطت بالتراب ، وبيع الزبل الذي يسمى بالسرجين ، وبيع البعر للانتفاع به وجعله وقوداً .

(قوله : فرواية الجواز لا يجوز الأخذ بها من وجوه لا تخفى . أقول) الوجوه المشار إليها في كلامه هي الاجامات المنقولة ، والشهرة الفتوائية ، والروايات العامة المتقدمة ، وضعف سند ما يدل على الجواز ، إلا أنها محدوشة بأجمعها ، ولا يصلح شيء منها لترجيح ما يدل على المنع أما الاجامات المنقولة فليست بتعبدية ، بل مدركها هي الوجوه المتقدمة ، ولو كانت تعبدية لكانت حجة مستقلة ، وضمها الى رواية المنع لا يزيد اعتبارها بل هي بنفسها لو كانت حجة لوجب الأخذ بها ، وإلا فضعف الاجامات التي لا يوجب خجيتها .

وأما الشهرة الفتوائية فهي وإن كانت مسلمة ، إلا أن اقتنائها على رواية المنع ممنوع جداً ، فإن تلك الشهرة غير مختصة ببيع العذرة ، بل هي جارية في مطلق النجاسات ، ولو سلمنا اقتنائها عليها لا توجب انجبار ضعف سند الرواية ، على أن ما يوجب ترجيح إحدى الروايتين على الأخرى عند المعارضة هي الشهرة في الرواية دون الشهرة الفتوائية .

وأما الروايات العامة فقد تقدم الكلام فيها ، على أن النجاسة لم تذكر في شيء منها إلا في رواية تحف العقول ، والذي يستفاد منها ليس إلا حرمة الانتفاع بالنجس مطلقاً ، وهي وإن كانت مانعة عن البيع ، إلا أنه لم يقل بها أحد ، وأما مانعية النجاسة من حيث هي نجاسة فلا يستفاد من تلك الروايات ، ولا من غيرها ، نعم لاشبهة في حرمة الانتفاع المتوقعة على الطهارة ، ومن هنا يظهر الجواب عن ذهب إلى حرمة الانتفاع بالعذرة في التسميد ونحوه ، وتمسك في ذلك بقوله «ع» في رواية تحف العقول (أو شيء يكون فيه وجع من وجوه الفساد) بدعوى أن التسميد ونحوه من التصرفات فيها من وجوه الفساد ، بل قد ورد في بعض الروايات (٢) جواز طرح العذرة في المزراع .

وأما تحمّل ضعف رواية الجواز من ناحية السند ، ففيه أولاً أنه محض اشتباه قد نشأ من خلط ابن مضارب بين مضاف وتوهم أن الأول غير موجود في كتب الرجال فأسدّ فنه مضافاً إلى كونه مذكوراً فيها ومنصوصاً بحسنه ، أنه قد اتفقت أصول الحديث على نقل

(١) ج ٢ فقه المذاهب الأربعة ص ٣٣٢ .

(٢) قرب الأستاذ . عن علي «ع» أنه كان لا يرى بأساً أن يطرح في المزراع العذرة . ضعيفة لابي البختري وهب بن وهب . راجع ج ٣ كل باب ٥٨ أنه لا بأس بطرح العذرة في المزراع من الاطعمة المحرمة .

رواية الجواز عنه ، ولم يحتمل فيها نقلها عن ابن مصادف .
وتانيا ان اختصار الكليني بنقل رواية الجواز فقط دون غيرها يشير الى اعتبارها كما هي
كذلك لكون روايتها بين ثقة وحسان .

جواز بيع الأرواث

(قوله : الأقوى جواز بيع الأرواث الطاهرة . أقول) المشهور بين أصحابنا جواز بيع
الأرواث الطاهرة ، وفي المستند (١) يجوز الاكتساب بها مطلقا وقفا للاكثر بل عن السيد
الاجماع عليه لطهارتها وعظم الانتفاع بها فيشمها الأصل والعمومات ، وفي الخلاف (٢)
مرجحين ما يؤكل لحمه يجوز بيعه دليلنا على جواز ذلك انه طاهر عندنا ومن منع منه فانما منع
لنجاسته ويدل على ذلك بيع أهل الأمصار في جميع الأعصار لزروعهم وتجارهم ولم نجد أحدا
أكره ذلك ولا خلاف فيه فوجب أن يكون جائزا ، نعم حكم في النهاية (٣) بحرمة بيع
العذرة والأبوال إلا بول الأبل خاصة فانه لا بأس بشربه والاستشفاء به عند الضرورة وفي
المرامم (٤) حكم بحرمة التكسب بالعذرة والبول إلا بول الأبل خاصة ، وكذلك ذهبت
الشافعية (٥) الى نجاسة فضلة ما كوك اللحم بلا تفصيل بين الطيور وغيرها ، مع ذهابهم (٦)
الى عدم صحة بيع كل نجس إلا اذا كان مخلوطا بشيء طاهر لا يمكن فصله منه .

والظاهر انه لا فرق بين العذرة والأرواث في جواز البيع وعدمه من جهة مدرك الحكم
إلا نجاسة الأولى وطهارة الثانية ، فان الاخبار الخاصة الواردة في حرمة بيع العذرة لم تتم كما
عرفت ، والاخبار العامة المتقدمة إنما تدل على حرمة بيع ما يكون منبها عن أكله فتكون
شاملة للأرواث والعذرة كليهما ، وحيث عرفت انه لا يصلح شيء من ذلك لاثبات حرمة
بيع العذرة فتعرف عدم جريانه في الأرواث أيضا ، وأما ما في رواية تحف العقول من قوله
«ع» : (أو شيء من وجوه النجس) فلا تدل على مانعية النجاسة عن البيع ، لما عرفت في
بيع الأبوال أن مقتضى التعليل المذكور فيها هو كون منافع النجس بأجمعها محرمة ، وأما
إذا كانت له منفعة محالة فلا تدل الرواية على حرمة بيعه ، إذن فلا وجه لما التزم به شيخنا
الانصاري من التفريق بين العذرة والأرواث .

وأما دعوى الاجماع على التفريق بينها فهي دعوى جزافية للاطمينان بأن مدرك المجمعين

- | | |
|----------------------------|-----------------------------|
| (١) ج ٢ ص ٣٣٤ . | (٢) ج ١ ص ٢٢٥ . |
| (٣) باب المكاسب المحظورة . | (٤) باب المكاسب . |
| (٥) ج ١ فقه المذاهب ص ١٢ . | (٦) ج ٢ فقه المذاهب ص ٢٣٢ . |

تلك الوجوه المذكورة لمنع بيع العذرة دون الارواث ، وإلا فالاجماع التعبدى الكاشف عن رأي الحجة معلوم العدم ، وقيام السيرة على جواز الانتفاع والمعاوضة لا يختص بالارواث بل يعم العذرة أيضا ، كشمول العمومات لها ، وما في الجواهر من الاستدلال على جواز بيع الارواث فقط بنجر ابن مضارب ، وبذيل رواية جماعة ، بعدما حملها عليها فاسد لما عرفت من انه لا يصح اطلاق العذرة على الارواث بوجه ، وان الارواث في اللغة (١) لا تطلق إلا على رجميع ذي الحافر .

وقد جزم تحريم بيعها لآية تحريم الخبائث بدعوى ان عموم التحريم استفاد من الجمع المحلى باللام يشمل البيع ايضا .
(وفيه) أولا ما أجاب به المصنف من أن المراد من تحريم الخبائث هو تحريم أكلها ، لا مطلق الانتفاعات بها .

وثانيا انه قد تقدم في بيع الايوا ان الخبيث عبارة عن مطلق مافيه نقص ودناءة ولو كان من قبيل الافعال ويرادف في الفارسية بلفظ (يليد) فمثل الزنا والافتراء والغيبة والتميمة وغيرها من الافعال المحرمة التي عبر عنها في قوله تعالى (٢) بالقوا حش ، من الخبائث أيضا ، إذن فليس المراد من تحريم الخبائث في الآية إلا بيان الكبرى الكلية من تحريم مافيه مفسدة ، وأما تشخيص الصفري وبيان ان في هذا مفسدة أو في ذلك فخرج عن حدود الآية ، وإلا فيلزم التمسك بالعام في الشبهات المصدقية وهو لا يجوز كما نقح في الاصول ، وان آيت إلا عن اختصاصها بما يكون الطبع متفرا عنه ، فندفعه بعدم اللازمة بين تحريم الاكل وحرمة البيع ، كما سبق في بيع الايوا وغيره ، إلا اذا كان الاكل من المنافع الظاهرة

جواز بيع الدم نجسا كان أم طاهرا

(قوله : يحرم المعاوضة على الدم بلا خلاف . أقول) للمشهور بين أصحابنا شهرة عظيمة حرمة بيع الدم النجس كما في النهاية (٣) والمرام (٤) والمبسوط (٥) وفي التذكرة (٦)

(١) في ج ١ تاج العروس مادة رأث ص ٦٢٦ الروثة واحدة الروث والارواث وقد رأث الفرس وغيره ، وفي المثل أحشك وتروثي ، قال ابن سيده الروث رجميع ذي الحافر وفي التهذيب يقال لكل ذى حافر قد رأث يروث روثا . وفي المجمع رأث الفرس يروث روثا من باب قال والخارج روث ، ومنه الحديث نهى عن الروث يعني رجميع ذات الحافر .

(٢) سورة الاعراف آية ٣١ : قل إنما حرم ربي القوا حش . (٣) المكاسب المحظورة . (٤) أول المكاسب . (٥) في فصل ما يبيع به ، وما لا يبيع (٦) ج ١ ص ٣ من البيع .

يشترط في المعقود عليه الطهارة الأصلية ولو باع نجس العين لم يصح إجماعاً .
وعلى هذا المنهج ابن الهمام الحنفي في شرح فتح القدير (١) وعن المالكية (٢) لا يصح بيع النجس ، وعن الحنابلة لا يصح بيع النجس كالدنم ، وعن الشافعية لا يصح بيع كل نجس ، وعن الحنفية لا يصح بيع الدنم ، وفي أخبارهم (٣) أيضاً شهادة على ذلك إذا عرفت ذلك فاعلم ان المصنف قد فصل بين الدنم النجس فحكم بحرمة المعاوضة عليه للإجماع والاختيار السابقة أي الروايات العامة ، وبين الدنم الطاهر فقد قوى جواز المعاوضة عليه إذا فرضت له منفعة محالة كالصبيغ ونحوه ، لكونه من الأعيان التي يجوز الانتفاع بها منفعة محالة .
(وفيه) انه بعد اشتراكها في حرمة الأكل ، وجواز الانتفاع بها منفعة محالة كالصبيغ والتسميد ونحوهما ، فلا وجه للتفكيك بينهما ، وأما النجاسة فقد عرفت مراراً انه لا موضوعية لها ، فلا تكون فارقة بين الدنم الطاهر والنجس ، وأما الأخبار السابقة فمضافاً إلى ضعف سندها أنها شاملة لها ، فلو تمت لدلت على حرمة بيعها مع الإفلا ، على ان الاستفادة من رواية تحف العقول هو تحريم مطلق منافع النجس ، وحينئذ كان وقفنا على ظاهرها فلازمه الافتاء بما لم يقتض به أحد ، وان اقتصرنا على خصوص تحريم البيع فلا دليل عليه .
وأما الإجماع فهو لا يختص بالمقام ، وإنما هو الذي ادعى قيامه على حرمة مطلق بيع النجس ، ومدركه هي الوجوه المذكورة لحرمة بيعه من الروايات العامة وغيرها ، وإلا فليس هنا إجماع تعبدى ليكشف عن رأي المعصوم ، إذن فلا دليل على حرمة بيع الدنم سواء كان نجساً أم طاهراً لا بوضعا ولا تكليفاً .

وهم وإزالة

وقد استدلل على حرمة بيع الدنم مطلقاً بمجموعة أبي يحيى الواسطي (٤) فان فيها نهى

(١) ج ٥ ص ١٨٦ .

(٢) راجع ج ٢ فقه المذاهب ص ٢٣١ و ص ٢٣٢ .

(٣) عون بن أبي جحيفة قال ان رسول الله « ص » نهى عن ثمن الدنم . راجع ج ٦

سنن البيهقي ص ٦ و ج ٣ صحيح البخاري باب موكل الربا ص ٧٨ .

(٤) الواسطي رفعه ، قال مر أمير المؤمنين « ع » بالقصابين فهاهم عن بيع سبعة أشياء من الشاة فهاهم عن بيع الدنم والعدد وأذان القواد والطحال والنخاع والخصى والقضيب . . . بعض القصابين يأمر المؤمنين ما الكبدة والطحال إلا سواء فقال له كذبت بالكع . . . يورين من ماء أنيتك بخلاف ما بينها فأتى بكبد وطحال وتورين من ماء —

علي «ع» عن بيع سبعة منها الدم ، فتدل على ذلك وضعا وتكليفا بعد ملاحظة انتجبارها بالشهرة ، بل بعدم الخلاف بين الاصحاب .

(وفيه) أولا انها ضعيفة السند ، وغير منجبرة بعمل المشهور صغير وكبير ، والوجه في ذلك هو ما تقدم (١) ولا انها منجبرة بعدم الخلاف وإن ذكره المامقاني «ره» فإنه على تقدير عدم كونه حجة فخصمها لغير الحجة لا يفيد انتجبارها فلا يجوز الاستدلال بها على حرمة بيع الامور المذكورة فيها : نعم اذا قلنا بشمول أدلة التسامح في السنن للمكروهات لا بأس من الالتزام بكراهة بيعها .

(وثانيا) ان الظاهر من الدم المذكور في المرفوعة هو الدم النجس الذي تقسده الذبيحة المسمى بالسفوح لكثرة ومرسومية أكله في زمن الجاهلية ، دون الطاهر المتخلف فيها الذي يباع بتبع اللحوم كثيرا ، فإنه من القلة بمكان لم يكن مورد الرغبة لاهل الجاهلية لينجر ذلك الى أن يمر علي «ع» بالقصابين وينهاهم عن بيعه ، ولعله لذلك لم يذكر الله تعالى في القرآن (٢) إلا الدم المسفوح ، إذن فالرواية لا تشمل الدم الطاهر فلا تدل على حرمة بيعه مطلقا لكونها أخص من المدعى .

ولكن يمكن أن يقال ان تعارف أكل الدم النجس وغلبته في الخارج لا يوجب اختصاص المنع المذكور في الرواية ، بل يعم الدم الطاهر أيضا ، ويدل على ذلك من الرواية ذكر الطحال فيها ، فان الامام عليه السلام بين كونه من الدم ، وفي رواية (٣) — فقال «ع» شقوا الطحال من وسطه وشقوا الكبد من وسطه ثم أمر «ع» فرساق الماء جميعا فابيضت الكبد ولم ينقص شيء منه ولم يبيض الطحال وخرج ما فيه كله وصار دما كله حتى بقي جلد الطحال وعرقه فقال له هذا خلاف ما بيننا هذا لحم وهذا دم . مرفوعة . راجع ج ٢ كتاب ٧ من الاطعمة ص ١٥٣ ، وج ٢ التهذيب باب الذبائح ص ٣٠٠ ، وج ١١ الوافي باب ١٥ من المطاعم ص ٢٠ ، وج ٣ نل باب ٣٠ ما يحرم من الذبيحة من الاطعمة المحرمة ، أقول : النخاع مثلثة الخيط الأبيض في جوف الفقار ينحدر من الدماغ ويتشعب منه شعب في الجسم كما في القاموس ، والخصى كبدى جمع خصية كدية ، الغدد كغرف جمع غدة كغرفة لحم أسود يستصحب الشحم ، اللكع يضم اللام وفتح الكاف الثيم والاحق ، والتور إناء يشرب فيه ، ومرس الشيء في الماء انقاعه فيه وتليينه باليد .

(١) ص ٦ .

(٢) سورة الانعام آية ١٤٦ أو دماً مسفوحاً .

(٣) ابن سراج عنهم «ع» قال : لا يؤكل مما يكون في الابل الى أن قال الطحال —

أخرى لأنه دم إلا أنه مع ذلك لا نسلم دلالة المرفوعة على أزيد من حرمة بيعه للأكل فقط تكليفاً ، أو وضعا أيضاً ، كما نبه على ذلك العلامة الانصاري « ره » وقال « فالظاهر إرادة حرمة البيع للأكل ولا شك في تحريمه لما سيجيء من أن قصد المنفعة المحرمة في البيع موجب لحرمة البيع بل بطلانه ، وإما حرمة بيعه لغير الأكل فلا دلالة عليه من الرواية لأوضعا ولا تكليفاً ، والشاهد لذلك أنه لا ريب في جواز بيع الأمور المذكورة فيها لغير الأكل كاطعام الحيوان ونحوه .

تذكرة

ربما يتوهم أن بيع الدم لما كان إعانة على الأثم فيكون محرماً لذلك ، وفيه مضاعف إلى ماسيأتي من عدم الدليل على حرمتها ، أن النسبة بينها وبين بيع الدم هو المسموم من وجه ، فإنه قد يشتره الإنسان لغير الأكل كالصبيغ والتسميد ونحوهما ، فلا يلزم منه إعانة على الأثم بوجه ، وعلى تقدير كونه إعانة على الأثم فالنهي إنما يتعلق بعنوان خارج عن البيع فلا يدل على الفساد .

تذكرة أخرى

قد استدلل العلامة المامقاني على حرمة بيعه بما دل من الكتاب (١) والسنة (٢) على تحريم الدم بضميمة قوله « ع » أن الله إذا حرم شيئاً حرم ثمنه .
(وفيه) مضاعف إلى ما تقدم في النبوي ، أن المراد من تحريم الدم في الكتاب والسنة إنما هو تحريم أكله وقد عرفت مراراً أنه لا ملازمة بينه وبين حرمة الثمن .
(قوله : الرابعة لاشكال في حرمة بيعه) . أقول (قبل التعرض لبيان جهات المسألة وأحكامها لابد وأن يعلم أن النبي إنما يطلق على ما خرج من المخرج وأريق كما ذكره بعض

— لأنه دم ، مجهولة لاسماعيل بن مرار . راجع المصادر المذكورة عند ذكر رواية الواسطي (١) سورة البقرة آية ١٦٩ إنما حرم عليكم الميتة والدم . وسورة المائدة آية ٥ حرمت عليكم الميتة والدم .

(٢) راجع ج ١١ الوافي ص ٢٠ ، وج ٣ كل باب ٣٠ ما يحرم من الذبيحة من الاطعمة المحرمة ، وج ٢ كا ص ١٥٣ ، وج ٢ التهذيب ص ٣٠٠ .

أهل اللغة (١) في وجه تسميته ، وهذا بخلاف عسب الفحل فإن له معانٍ عديدة ، والذي يناسب منها المقام أربعة ، الطروقة ، وماء الفحل في الأصلاب ، واجرة الضراب ، وإعطاء الكراء على الضراب ، فإن أريد منه المعنيين الآخرين فيكون ذلك بنفسه مورداً للنهي في الروايات الناهية عنه ، وإن أريد المعنيين الأولين فيكون الذي في الحديث بتقدير المضاف ، فالتقدير في نهى رسول الله ﷺ ، عن عسب الفحل أنه نهى عن بيعه أو عن كراءه ، وقد نص على ذلك كثير من اللغويين (٢) ولكن الغرض في مانحن فيه هو الكسب كما أشير إليه في النبوي الآتي ولعل الوجه في أفراد المصنف وبعض آخر عسب الفحل عن المني هو الفرق المذكور بينها .

(١) وفي المصباح المني معروف ، وامن الرجل إماء أراق منيه . وفي الجمع قوله تعالى من نطفة إذا تمنى قيل أي تدفق في الرحم يقال آمنى الرجل يعني إذا أنزل المني ، ومنى كالى موضع بمكة فليل سمي به لما ينزل من الدماء أي يراق . وفي ج ١٠ تاج العروس ص ٣٤٨ استمنى طلب خروجه واستدعاه .

(٢) في ج ١ تاج العروس ص ٣٨٠ العسب ضراب الفحل وطرقه ، أو العسب مأوّه أي الفحل فرسا كان أو بعيراً ، أو نسله يقال قطع الله عسبه أي مأوّه ونسله ، والعسب الولد ، والعسب إعطاء الكراء على الضراب ، وهو أيضاً اسم للكراء الذي يؤخذ على ضرب الفحل ، والفحل كضرب يقال عسب الفحل الناقة يمسبها عسباً إذا طرقها ، وعسب الفحل يمسبه إذا أكراه ، وهو منهي عنه في الحديث ، أو أن الذي في الحديث بحذف المضاف تقديره نهى عن كراء عسب الفحل ، وإنما نهى عنه للجباله .

وفي الجمع عسب الفحل اجرة ضرابه ، ومنه نهى عن عسب الفحل ، وعسب الفحل مأوّه فرسا كان أو بعيراً أو غيرها ، ولم يذعن عنه وإنما أراد النهي عن الكراء الذي يؤخذ عليه للجباله .

وعن الجهرة نهى عن عسب الفحل أي لا يؤخذ لضرابه كراء . وعن نهاية ابن الأثير نهى عن عسب الفحل عسب الفحل مأوّه ، وعسبه أيضاً ضرابه ، وإنما أراد النهي عن الكراء . وعن فائق الزعزعي النبي ص نهى عن عسب الفحل أي عن كراء قرعه ، والعسب القرع ، والقرع يذعن وبين الملاقيح أن المراد بها النطفة بعد استقرارها في الرحم ، والعسب الماء قبل استقرارها . وعن المصباح عسب الفحل الناقة عسباً من باب ضرب طرقها ، وعسبت الرجل عسباً أعطيته الكراء على الضراب ، ونهى عن عسب الفحل وهو على حذف مضاف والأصل عن كراء عسب الفحل .

ثم ان تحقيق الكلام في هذه المسألة يقع في ثلاث جهات : الاولى في بيع المني اذا وقع في خارج الرحم ، والثانية في بيعه بعد وقوعه فيه ويسمى بالملاقيح ، والثالثة في بيع ماء الفحول في أصلها ويسمى بعسب الفحل .

أما الجهة الاولى فحكم المصنف بحرمة بيعه لنجاسته ، وعدم الانتفاع به اذا وقع في خارج الرحم ، وكذلك يحرم بيعه عند كل من يرى النجاسة مانعة عن البيع ، ومنهم المالكية والحنابلة (١) غير الشافعية فانهم وإن ذهبوا الى مانعية النجاسة عن البيع إلا أنهم يرون طهارة المني في بعض الصور (٢) أما النجاسة فظهر ما في مانعيتها عن البيع من المسائل المتقدمة ، وأما عدم الانتفاع به لمانعته عنه فتوقف على أمرين : الاول إثبات حرمة الانتفاع به اذا وقع في خارج الرحم ، والثاني اعتبار المالية في البيع ، فبانتفاء أحدهما يثبت جواز بيعه ، وحيث عرفت وستعرف عدم اعتبار المالية فيه فيحكم بجواز بيعه في هذه الصورة ، على أنه لو تم ذلك لمنع عن بيعه وضماً فقط كما هو واضح .

وأما الجهة الثانية في التذكرة (٣) لانعرف خلافاً بين العلماء في فساد بيع الملاقيح للجهالة وعدم القدرة على التسليم :

ولكن التحقيق أن يقال أنه ان قلنا بتبعية النماء للحيوان كما هو الحق فبمجرد وقوع المني في الرحم يصير ملكاً لملك الحيوان بالتبعية لكونه جزء منه ، كما كان قبل ذلك جزء من الفحل وملكاً لملكه بالتبع ، وعلى هذا فلا يجوز بيعه لأمن صاحب الانثى ، ولا من غيره ، وإن قلنا بعدم الجزئية والتبعية ، بل بكونه كالبذر المغروس في أرض الفسير ، فالظاهر جواز بيعه مطلقاً سواء كان من صاحب الانثى أو من غيره حتى بناء على اعتبار المالية في العوضين ، لكونه مالا في هذه الصورة فتجوز المعاوضة عليه ، وأما منع جواز بيعه حينئذ لنجاسته كما في المتن فمن العجائب كيف بأنها منتفية قطعاً اذا خرج من الباطن الى الباطن ، على أنها لو كانت مانعة لمنع عن بيعه لأجل المنافع التي تتوقف على عدمها لمطلقاً على أنك عرفت عدم مانعيتها عن البيع ، وستعرف اعتراف المصنف بذلك في بيع الميتة فإنه قال

(١) ج ٣ فقه المذاهب ص ٣٣١ و ص ٣٣٢ :

(٢) الشافعية قالوا بطهارة مني الآدمي حياً وميتاً إن خرج بعد استكمال السن تسع سنين .
أخرج على صورة الدم اذا كان خروجه على هذه الحالة من طريقه المعتاد وإلا فنجس .
(٣) مني خرج من حي غير آدمي لأنه أصل للحيوان الطاهر إلا مني الكلب . (راجع

(٤) ج ٣ فقه المذاهب ص ٣٣١ و ص ٣٣٢ من البيع .

فجرد النجاسة لاتصلح علة لمنع البيع لولا الاجماع على حرمة بيع الميتة .
 واما الجهالة وعدم القدرة على التسليم فلا تكونان مانعتين عن بيع الملاقيح ، لانها
 لا تختلف قيمتها باختلاف الكم والكيف ، وأن تسليم كل شيء بحسب حاله وهو في المني وقوعه
 في الرحم فهو حاصل على الفرض ، وبعبارة اخرى ان الجهالة وعدم القدرة على التسليم إنما
 تمنعان عن البيع لاجل الفرر المنهي عنه في البيع كما يأتي في البيع الفرري ، ففي بيع الملاقيح
 ليس غرر لامن ناحية الجهالة ولا من ناحية عدم القدرة على التسليم .

ولكن الذي يسهل الخطب ان السيرة القطعية من العقلاء والمشرعة فائقة على تبعية النتائج
 للامهات في الحيوانات ، وقد أمضاها الشارع فلا يمكن التخطي عنها ، كما ان الولد للعراش
 في الانسان بالنص والاجماع القطعيين ، ومن هنا يعاملون مع نتاج الحيوانات معاملة انك
 حتى مع العلم بأن اللقاح حصل من فحل شخص آخر ، وإلا فكان اللازم عليهم اما رد النتاج
 الى صاحب الفحل ان كان معلوما أو معاملة معه معاملة مجهول المالك أن كان المالك مجهولا
 وهذا شيء لا يتفوه به ذو مسكة ، واما دعوى الاجماع التعبدية على البطلان فدعوى جزافية بعد
 العلم ولا أقل من الاحتمال بكونه مستنداً الى الوجوه المذكورة لبطلان بيع الملاقيح وقياس
 ذلك بالبذر المفروس في أرض الغير باطل بعد قيام الدليل على الفرق .

وأما الجهة الثالثة ففسد وقع الخلاف بين الفقهاء في حرمة بيع عيب الفحل ، قال في
 التذكرة بعد كلامه المتقدم في الجهة الثانية يحرم بيع عيب الفحل وهو نطفته لانه غير
 متقوم ولا معلوم ولا مقدور عليه ولا تعلم فيه خلافاً . وقال في الخلاف (١) إجارة الفحل
 للضراب مكروه وليس بمحظور وعقد الاجارة عليه غير فاسد ، ثم ادعى الاجماع على
 الكراهة . وفي المستند (٢) حكم بكراهة اجرة الضراب وحمل عليها الاخبار الناهية عنها
 للاجماع وهكذا وقع الخلاف في ذلك بين العامة (٣) .

(١) ج ١ ص ٢٢٢ .

(٢) ج ٢ ص ٣٣٠ .

(٣) في ج ١ الخلاف ص ٢٢٢ قال مالك يجوز ولم يكرهه ، وقال أبو حنيفة والشافعي
 ان الاجارة فاسدة ، والاجرة محظورة .وفي ج ٣ فقه المذاهب ص ١٦٩ عن الحنفية وأما الاعيان التي لا يصح استئجارها بأفانق
 فتنها نزر الذكور من الحيوانات على انائها ، فلا يحل لأحد أن يؤجر ثوره ليحبل بقره غير
 ولا يؤجر حمارة ليحبل حمارة الغير وهكذا ، لأن إبتال الحيوان غير مقدور عليه فلا يصح —

ثم إن تفسير الآية : الحجة يقع في مقامين : الأول من حيث القواعد والثاني بحسب الروايات أما الأول فقد استدل على بطلان المعاملة على عسيب الفحل بالبيع أو بالاجارة بوجوه الأول بجهالته . وفيه أنه لم يرد نص ولا انعقد إجماع على اعتبار العلم بعوضي المعاملة ليلزم من جهالتهما بطلانها بل إنما تعتبر ذلك فيها من جهة الفرر المرتفع بالعلم بالطروقة والاجتماع فإن الفرض من المعاملة على عسيب الفحل هو ذلك .

الثاني بعدم القدرة على التسليم بدعوى أن إحيال الحيوان غير مقدور عليه فلا تصح الاجارة عليه لأن ذلك ليس في وسعه والموجود في أصلاب الفحول أيضا غير مقدور على تسليمه فلا يصح بيعه . وفيه أن اعتبار ذلك في المعاملة أيضا من جهة الفرر فحيث كان النظر في ذلك إلى الطروقة والاجتماع فيرفع الفرر عنها فإن تسليم كل شيء بحسبه كما عرفت في الآية الثانية والثالث بعدم كون مافي أصلاب الفحول مالا لكونه ماء مهينا لا قيمة له فيكون العقد عليه باطلا ، وفيه مضافا إلى عدم اعتبار المال في عوضي المعاملة . أن قوامها إنما هو باعتبار العقلاء ورغبتهم ، فلا شبهة في ترتب الفرض المهم على مافي أصلاب الفحول ، على أنه لو تم شيء من تلك الوجوه لدل على الحرمة الوضعية دون التكليفية ، وأما توهم مانعية النجاسة عنها هنا لتكون دليلا على الحرمة التكليفية فلا يصبى إليه ، فإنه مع تسليم مانعيتها عن المعاملة فلا دليل على نجاسة مافي الأصلاب .

وأما المقام الثاني فالروايات الواردة هنا على طائفتين : الأولى (١) تدل على حرمة بيع — تاجيره . وفي ص ١٩٤ عن الحنابلة ومن الأشياء التي لا تصح إجارتها ذكور الحيوانات التي تستأجر لإحيال أتناها ، فلا يحصل استئجار ثور ليحبل بقره ، ولا حملا ليحبل ناقة وهكذا ، لأن المقصود من ذلك إنما هو منبه وهو محرم لا قيمة له فلا يصح الاستئجار عليه . وفي ج ٢ سبل للسلام للصنعاني ص ٣٢٩ وعن ابن عمر قال نهى رسول الله ص عن عسيب الفحل وفيه وفيما قبله دليل على تحريم استئجار الفحل للضراب والاجرة جرام ، وذهبت جماعة من السلف إلى أنه يجوز ذلك إلا أنه يستأجره للضراب مدة معلومة أو تكون الضرابات معلومة ، وحملوا النهي على التعزیه وهو خلاف أصله .

وفي ج ١٥ المبسوط لمحمد الشيباني ص ٨٣ والمراد بعسيب التيس أخذ المال على الضراب وهو إنزاع الفحول على الاناث وذلك حرام .

وفي ج ١٦ ص ٤١ وإذا استأجر فحلا ليتزیه لم يجوز .

(١) في حديث أن رسول الله ص نهى عن خصال تسعة عن عسيب الدابة يعني كسب الفحل . وعن خاتم الذهب وعن لبوس ثياب القسي وهي ثياب يابسج بالشام . ضعيفة لأبي

جواز المعارضة على عيب الفعل

عيب الدابة وإكراهها على الضراب ، وإن تمن ذلك ، ويدل عليه بعض طرق العامة أيضا (١) .

الثانية (٢) تدل على جواز إكراه التيوس ونقي البأس عن اخذ اجورها .
بينها هو حل الطائفة الاولى المانعة على الكراهة ، ولا يمنع عن ذلك إطلاق السند .
عيب الفعل في رواية الجعفریات ، فأنك قد عرفت في بيع العذرة إطلاقه على الكراهة الاصطلاحية في مواضع شتى

لا يقال ان النبوي ورواية الجعفریات بنفسها ظاهرتان في الكراهة المصطلحة لاشتغالها على ما ليس بمحرم قطعا ، فأنه ذكر المنع في الجعفریات عن بيع جلود السباع وأجر القاري مع أنها ليسا بمحرمين جزوا ، وفي النبوي نهى عن لبس ثياب ينسج بالشام مع عدم ثبوت حرمة ، على أن النبوي كرسلة الصدوق ودعائم الاسلام والمنقول من طرق العامة ضعيفة السند .

فأنه يقال أن ثبوت الترخيص في بعض الامور المذكورة فيها بدليل خارجي لا يوجب ثبوته في غيره ، كيف وقد ثبت في الشريعة المقدسة استحباب بعض الأغسال كفصل الجمعة — الخطاب راشد المنقري وابي عروبة . راجع ج ٢ ثل باب ٣٢ تحریم أجر الفاجرة مما يكتسب به ، و ج ٢٣ البخار ص ١٤ ، الصدوق قال نهى رسول الله عن عيب الفعل وهو أجر الضراب ، مرسله ، راجع ج ٢ ثل باب ٣٩ كراهة اجرة فحل الضراب مما يكتسب به ، و ج ١٠ الوافي باب ٣١ ص ٣١ والفقير ص ٢٧١ ، وفي ج ٢ المستدرک ص ٤٢٦ عن الجعفریات عن علي ع قال من السحت ممن القاح وعيب الفعل وجلود السباع . موثقة . وفي ج ٢ المستدرک ص ٤٢٧ دعائم الاسلام ان رسول الله ص نهى عن عيب الفعل .

(١) ابن عمر قال نهى النبي ص عن عيب الفعل ، راجع ج ٣ صحيح البخاري باب عيب الفعل من الاجارات ص ١٢٣ ، وفي ج ٢ سبل السلام ص ٣٢٨ عن جابر قال نهانا رسول الله ص عن بيع ضراب الجمل ، وفي ج ١٥ المسوط للشيباني ص ٨٣ عن أبي نعيم عن بعض أصحاب النبي ص ان رسول الله نهى عن عيب التيس . وفي ج ٦ السنن الكبرى للبيهقي ص ٦ عن أبي هريرة نهى عن عيب الفعل .

(٢) حنان بن سدير قال دخلنا على أبي عبد الله ع ومعنا فرقد الحجام فقال له ان لي تيساً أكرهه فما تقول في كسبه قال كل من كسبه فأنه لك حلال . ضعيفة لسهل بن زياد . معاوية بن عمار عن أبي عبد الله ع في حديث قال قلت له أجر التيوس قال ان كانت العرب لتعابر به رأيا بأس . موثقة . راجع ج ٢ ثل باب ٣١ كراهة اجرة فحل الضراب مما يكتسب به ، و ج ١ المستدرک ص ٣٩ ، و ج ١ كا ص ١٦٠ و ج ٢ التهذيب ص ١٠٧ .

والعيدين وغيرها مع انها ذكرت في جملة من الروايات (١) في عداد الأغسال الواجبة كغسل الجنابة والميت ومس الميت ، نعم لم تثبت من تلك الروايات المانعة إلا وثيقة رواية الجعفرات على ان النهي عن بيع عسب الفعل في النبوي لا يوجب حرمة المعاوضة وضعا بل التكسب به حرام تكليفا ، والشاهد على ذلك ان في الرواية نهى عما هو حرام بذاته مثل ثمن الكلب وما هو حرام بالعرض مثل ثمن الذهب فانه ليس بذاته من المحرمات بل لبسه والتختم به حرام ثم لا وجه لحل الطائفة المانعة على التقية لما عرفت من كون المسألة محل الخلاف بين العامة أيضا

جواز الانتفاع بالميتة وحرمة بيعها

(قوله : يحرم المعاوضة على الميتة . أقول) تحرير هذه المسألة في مقامين وقد خلط المصنف بينهما ، الأول في جواز الانتفاع بالميتة ، والثاني في حرمة بيعها ، وتقديم الأول انبثت عنه أولى من تقديم الثاني وإن عكسه المصنف .

أما المقام الأول فان مقتضى الأصل الأولي هو جواز الانتفاع بالميتة إلا أن المشهور إنما يحرّم حرمة الانتفاع بها في النهاية (٢) بيع الميتة والتصرف فيها والتكسب بها حرام ، وفي الترمذي (٣) أحسب في الميتة بيع وغيره حرام ، وفي الجواهر لا يجوز الانتفاع بشيء من الميتة ما عدا الحياة فضلا عن التكسب ، وعليه فتاوى أكثر العامة (٤) :

ثم لا بد لنا هنا من أن نذكر الكلام إلى الروايات الخاصة الواردة في ذلك وهي على طائفتين الأولى تلك التي حرّمت الانتفاع بالميتة ، والثانية على جواز الانتفاع بها .

أما الأولى الأولى فهي متظافرة ، منها مكتوبة باسم الصيقل (٥) فانه سأل الامام «ع» عن عبد الله بن ستان عن أبي عبد الله «ع» قال ان الفسل في أربعة عشر موطئا غسل بعداء الميت وغسل من غسل الميت وغسل الجمعة والعيدين الحبر . راجع ج ١ ، تلخيص مشرق أنواع الأغسال من أبواب الاغسال المستونة .

(١) في المكاسب المحظورة .

(٢) في أول المكاسب .

(٣) في ج ٥ شرح فتح القدير ص ٧٠٣ منع عن بيع جلود الميتة قبل أن تدبغ لأنها ميتة .

(٤) في أول المكاسب في ذلك بقوله ص : لا تنتفعوا من الميتة بأهاب .

(٥) في أول المكاسب في ذلك بقوله ص : لا تنتفعوا من الميتة بأهاب .

(٦) في ج ٥ شرح فتح القدير ص ٧٠٣ منع عن بيع جلود الميتة قبل أن تدبغ لأنها ميتة .

(٧) في ج ٥ شرح فتح القدير ص ٧٠٣ منع عن بيع جلود الميتة قبل أن تدبغ لأنها ميتة .

عن جواز جعل أغصان السيوف من جلود الحمر الميتة . فكتب **ع** « فإن كان ما تعمل رتبة ذكيا فلا بأس ، فإن مفهومها يدل على حرمة الانتفاع بجلود غير الذكي ، وفيه مضافا إلى ضابط سندها ، أن مناط المنع فيها عن عمل أغصان السيوف من جلود الحمر الميتة ، ليس إلا من رتبة إصابتها الثوب الذي يصلى فيه السائل ، ومن هنا أمره الرضا (ع) بأن يتخذ ثوبا له الصلاة ، وأما أصل الانتفاع بها بعمل الأغصان منها فهو مسكوت عنه فيبقى تحت أصالة الابادة ، بل يمكن أن يقال أن الرواية تدل على جواز الانتفاع بالميتة ، وذلك لأن السؤال فيها إنما وقع عن أمرين : أحدهما عمل الأغصان من جلود الحمر الميتة ، والثاني إصابتها الثوب فجواب (ع) عن الثاني دون الأول ليس إلا تقريراً لجواز الانتفاع بالميتة ، وإلا فكان سكوته عنه مبيح كونه في مقام البيان بخلاف المقصود ، ومن هنا يعلم الوجه في قول أبي جعفر الثاني **ع** « فإن كان ما تعمل وحشيا ذكيا فلا بأس » إذن فلا بد من جعلها من جملة ما يدل على جواز الانتفاع بها دون العكس .

ومنها رواية الوشا (١) فإنه **ع** « قد منع فيها عن استصباح الاليات البانية من الغنم الحي فإنه يستلزم إصابتها اليد والثوب وهو حرام .

(وفيه) أنه لما لم يكن إصابتها اليد والثوب للميتة ، وسائر النجاسات ، بل تلوث تمام البدن بها ، حراما قطعاً ، فلا بد إما من أخذ التحريم في قوله **ع** (وهو حرام) إرشاداً إلى النجاسة كما في الحدائق ، أو إلى الممانعة عن الصلاة ، أو إلى صورة المعاملة بها معاملة المذكي بل عدم تعرضه لحكم الانتفاع بها بالاستصباح المستلزم عنه ، وقصد بيان نجاستها أو ممانعتها عن الصلاة أدل دليل على جواز الانتفاع بها دون العكس .

— ثانياً فاصلي فيها فكتب **ع** « إلي اتخذ ثوبا لصلاتك فكتبت إلى أبي جعفر الثاني **ع** « ألح فكتب **ع** « فإن كان ما تعمل وحشيا ذكيا فلا بأس . ضعيفة لقاسم ومعنى البصري . راجع ج ١ ثل باب ٤٩ أنه لا يستعمل من الجلود وباب ٣٤ نجاسة الميتة من أبواب النجاسات . وج ١ كا ص ١١٣ وج ٤ الوافي ص ٣٢ .

(١) الحسن الوشا قال سألت أبا الحسن **ع** « فقلت جعلت فداك إن أدل الجبل فقال عندكم إليات الغنم فيقطعونها فقال حرام هي . في الوافي هي ميتة . نقلت جعلت فداك فيستصبح بها فقال أما علمت أنه يصيب اليد والثوب وهو حرام . ضعيفة لمعل البصري . المراد بالحرام الأول هو الحرام الاصطلاحي . راجع ج ٢ ثل باب ٣١ أن ما قطع من اللحم من الأضمة الحرام ، وج ٢ كا ص ١٥٤ ، وج ٢ التهذيب ص ٣٠١ ، وج ١١ الوافي ص ٢٠٠ .

لا بد من الافتصار فيها على موردها أعني صورة أصابتها اليد والثوب ، إلا أن يتمسك في غير موردها بعدم القول بالفصل . نعم وفي دلالة الروايات المروية عن الكاهلي (١) وعلي بن المغيرة (٢) والجرجاني (٣) وساعة (٤) وغيرها (٥) على حرمة الانتفاع بالميتة غنى وكفاية ، وقد ذكر ذلك في أحاديث أهل السنة (٦) أيضا .

(١) قال رجل أبا عبد الله ع : وكنت عنده يوما عن قطع إليات الغنم إلى أن قال ع : إن في كتاب علي ع : أن ما قطع منها ميت لا ينتفع به . ضعيفة لسهل بن زياد . راجع ج ٣ ثل باب ٣٠ أن ما قطع من الأعضاء من أبواب الذبائح ، والنفية ص ٣٠٢ ، وج ٢ ص ٣٠١ ، وج ٢ كا ص ١٥٣ ، وج ١١ الوافي ص ٢٠٠ .

(٢) قال قلت لأبي عبد الله ع : جعلت فداك الميتة ينتفع منها بشيء فقال لا . الخبر . موثقة . راجع ج ١ كا باب ٦٠ اللباس من الصلاة ص ١١١ ، وج ١ ثل باب ٦٢ عدم طهارة جلد الميتة من أبواب النجاسات ، وج ٣ ثل باب ٣٣ تحريم استعمال جلد الميتة من الأطعمة المحرمة ، وج ٢ كا ص ١٥٥ ، وج ١١ الوافي ص ١٩ .

(٣) عن أبي الحسن ع : قال كتبت اليه أسأله عن جلود الميتة التي يؤكل لحمها ذكياً فكذب ع : لا ينتفع من الميتة بأهاب ولا عصب . الخبر . ضعيفة لمختار بن محمد بن المختار ، راجع ج ٣ ثل باب ٣٢ ما لا يحرم الانتفاع به من الميتة من الأطعمة المحرمة ، وج ١١ الوافي ص ١٩ ، وج ٢ كا ص ١٥٥ ، وفي القاموس الأهاب ككتاب الجلد أو ما لم يدبغ ج آهبة ، وفيه أيضا العصب محرمة أطناب المفاصل وعصب اللحم كفرح كثر عصبه .

(٤) قال سألت عن جلود السباع أينفع بها فقال إذا رميت وميتت فانتفع بجلده وأما الميتة فلا . موثقة . راجع ج ٢ التهذيب ص ٣٠٢ ، وج ٣ ثل الباب ٣٣ المتقدم من الأطعمة المحرمة ، وج ١ ثل باب ٤٩ أنه لا يستعمل من الجلود ، من النجاسات ، وج ١١ الوافي ص ٢٠ .

(٥) في ج ٣ المستدرک ص ٧٧ عوالي اللثالي صبح عنه ص أنه قال لا تنتفعوا من الميتة بأهاب ولا عصب . مرسله .

ولي دعائم الاسلام عن علي ع : قال سمعت رسول الله ص يقول لا ينتفع من الميتة بأعاب ولا عظم ولا عصب .

(٦) عن رسول الله ص أن لا تنتفعوا من الميتة بأهاب ولا عصب .

وفي رواية أخرى ، أن لا تستمتعوا ، راجع ج ١ السنن الكبرى للبيهقي ص ١٤ و ص ١٥ .

ترجم أيضا أحاديث أخر تدل على جواز الانتفاع بجلود الميتة بعد الذبغ وذلك لأنها لهم .

وأما الطائفة الثانية فهي أيضا كثيرة مستفيضة منها روايتي الصيقل والوشا المتقدمين ومنها رواية أبي القاسم الصيقل وولده (١) وقد ظهر وجه الاستدلال بها من رواية الصيقل المتقدمة ، على أن إصرار السائل في هذه الرواية على الجواب بقوله (ونحن محتاجون إلى جوابك في هذه المسألة بإسيدنا لضرورتنا إليها) أدل دليل على جواز الانتفاع بالميتة ، فإن سكوتهم عن حكم المسألة مع إصرار السائل على الجواب تقرير على ذلك بلا إرباب .

ومنها رواية البرنظلي (٢) التي تدل على جواز الاستصباح بما قطع من إليات الغنم . ومنها (٣) ما عن علي بن الحسين ع : فإنه كان يلبس القرو المجلوب من العراق وينزعه وقت الصلاة ، ففعله هذا يدل على جواز الانتفاع بالميتة إلا فيما يكون مشروطا بالطهارة ، والوجه في كون ذلك القرو العراقي من جلود الميتة هو نزعه في الصلاة ، إلا أن يقال إن

(١) قال كتبوا إلى الرجل ع : جعلنا الله فداك أنا قوم نعمل السيوف وليست لنا معيشة ولا تجارة غيرها ونحن مضطرون إليها وإنما علاجنا من جلود الميتة من البغال والحير الأهلية لا يجوز في أعمالنا غيرها فيحل لنا عملها وشرائها وبيعها ومسها بأيدينا وثيابنا ونحن نصلي في ثيابنا ونحن محتاجون إلى جوابك في هذه المسألة بإسيدنا لضرورتنا إليها فكتب ع : اجعلوا ثوبا للصلاة . مجهولة لأبي القاسم الصيقل . راجع ج ٢ التهذيب ص ١١٣ ، و ج ١٠ الوافي ص ٤٢ .

(٢) محمد بن إدريس في آخر السرائر نقلا عن جامع البرنظلي صاحب الرضا ع : قال سأله عن الرجل تكون له الغنم يقطع من إلياتها وهي أحياء يصلح له أن يقطع بما قطع قال نعم يذبحها ويسرج بها ولا يأكلها ولا يبيعها . موثقة . راجع ج ٢ ثل باب ٣٣ جواز بيع الزيت مما يكتسب به .

(٣) عن أبي بصير قال سألت أبا عبد الله ع : عن الصلاة في القراء فقال كان علي بن الحسين ع : رجلا صردا لا تدفعه فراء الحجاز لأن دباغتها بالقرظ فكان يبعث إلى العراق فيؤتى بها قبلهم بالقرو فيلبسه فإذا حضرت الصلاة ألقاه وألقى القميص الذي تحته الذي يليه فكان يسأل عن ذلك فقال إن أهل العراق يستحلون لباس الجلود الميتة وينعمون إن دباغته ذكاته . ضعيفة لمحمد بن سليمان الديلمي . راجع ج ١ كتاب ٦٠ اللباس من الصلاة ص ١١٠ و ج ١ التهذيب ص ١٩٣ ، و ج ١ ثل باب ٦١ عدم طهارة جلد الميتة من أبواب النجاسات و ج ٥ الوافي ص ٦٧ ، وفي القاموس صرد كفرح وجد البرد سريها ، وفيه أيضا الدفؤ بالكسر ويحرك نقيض حدة البرد وأدقاه ألبسه الدفاه ، وفيه أيضا القرظ محركة ورق السلم وأديم مقروظ دنع به .

لنفسه سلام الله عليه إنما كان في مورد الأخذ من يد المسلم ومعه يحكم بالتذكية وعدم كون الجلد من الميتة ، إذن فلا مانع من الصلاة فيه فضلا عن لبسه في غيرها ، فلا مانع من حمل قطعه عليه السلام على الاحتياط من جهة عدم اقتران صلاته التي هي معراج المؤمن بلبس الميتة الواقعية ، وعليه فلا تنبئ الرواية دلالة على جواز الانتفاع بالميتة في نفسها ، إلا أن يقال إن الاحتياط إنما يجري في حق من كان جاهلا بالأحكام الواقعية والموضوعات الخارجية وأما العالمين بالواقعات بل بمقاييق الأشياء ، والأمور الكائنة والعوالم الكونية ، فلا يجري الاحتياط في حقهم كالأئمة المعصومين عليهم السلام .

على أن العمل بالاحتياط يقتضي أن لا يلبسه في غير حال الصلاة أيضا . فإن الانتفاع بالميتة لو كان حراما فإما هو حرام واقعي تكليفي فلا يختص بحال الصلاة فقط ، نعم أن ما يختص بالصلاة هي الحرمة الوضعية وأنها تبطل إذا وقعت في الميتة ، إلا أن يوم أن عمدة غرضه «ع» من ذلك الاحتياط هو انخفاض صلاته عن احتمال البطلان ، وأما الاحتياط في غير حال الصلاة فليس بمنحط لنظره «ع» ولكنه مما لا يمكن التفوه به في حق الملتزم بالشرع من غير المعصومين فكيف ممن كان معدن العصمة ، إلا أن الذي يسهل الخطب أن الرواية ضعيفة السند فلا تكون قابلة للبحث عن دلالتها على المطلوب وعدمها .

ومنها رواية جماعة (١) بأنها تدل على جواز الانتفاع بالكيمنتج وهو جلد الميتة إذا كان مملوحا .

إذا عرفت هاتين الطائفتين المانعة عن جواز الانتفاع بالميتة والمجوزة له فتصرف وقوع المعارضة بينهما ، وبما أن هذه الروايات المجوزة لذلك صريحة في جواز الانتفاع بها في غير ما اشترطت فيه التذكية ، فنرفع اليدها عن ظهور تلك الروايات المانعة ، فتقيد بغير ذلك وبصورة الانتفاع بها مثل المذكي ، أو تحمل الطائفة المانعة على الكراهة كما هو مقتضى الجمع العرفي بين الدليلين المتنافيين ، ويدل على الوجه الأول من الطائفة المرخصة خير أبي القاسم الصيقل ، فإن فيه قرر الإمام «ع» جواز الانتفاع بجلود الميتة في غير الصلاة حيث أمر السائل بأن يأخذ الثوب لصلاته ، وأما دعوى اختصاص موارد الطائفة المجوزة بالجلود والآليات فهي دعوى جزافية لعدم القول بالفصل في أجزاء الميتة قطعاً .

(تلويح) قد توهم بعضهم حملها على التقية لتخيل ذهاب العامة إلى جواز الانتفاع بها .

(١) قال سألته عن جلد الميتة المملوح وهو الكيمنتج فرخص فيه الخبر . موثقة .

راجع ج ٣ ثل باب ٣٣ تحريم استعمال جلد الميتة من الأطعمة المحرمة ، وج ١١ الوافي

ص ٢٠ . وج ٢ التهذيب ص ٣٠٢ .

وفيه أنك عرفت في أول المسألة تصریح بعضهم بذهاب أكثرهم إلى حرمة الانتفاع بالميتة حتى يجلودها قبل الذبح ، وقد ورد ذلك في أخبارهم أيضا كما عرفت عند التعرض للطائفة المانعة ، ومن هنا منعوا عن بيع الميتة وجلودها قبل الذبح وأيضا عللوا (١) حرمة بيع الميتة بانعدام ركن البيع فيه الذي هو مبادلة مال بمال بدعوى أنها لا تعد مالا عند من له دين سماوي فلو كان الانتفاع بها جائزا عندهم لما تنهوا بذلك التعليل العليل لدوران مالية الأشياء وجوداً وعدمها مدار جواز الانتفاع بها وحرمة .

(تلويح آخر) قال المحقق الأيرواني «ره» وأحسن جمع بينها وبين الطائفة المانعة عن الانتفاع حمل المانعة على صورة التلوث .

وفيه أنك قد عرفت عند التكلم في رواية الوشا أن تلوث اليد بل تلوث جميع البدن بالنجاسات ليس من المحرمات ، إذن فلا وجه لحمل الطائفة المانعة على صورة التلوث ، وأما ما تخيله بعضهم من تخصيص المجوزة بالأجزاء التي لا يحلها الحياة كالصوف والقرن والابفة والناب والخافر وغيرها من كل شيء يفصل من الشاة والدابة فهو ذكي ، وحمل المانعة على غيرها ، فهو تخيل فاسد وذلك لأن صدق الميتة عليها ممنوع جداً ، على أن هذا الجمع مناف لصراحة ما يدل على جواز الانتفاع بها كما عرفت .

حرمة بيع الميتة

وأما المقام الثاني المشهور بل المجمع عليه بين الخاصة والعامة هي حرمة بيع الميتة وضماً وتكليفاً قال في المستند (٢) حرمة بيعها وشرائها والتكسب بها إجماعي وكذلك في البذكرة (٣) بل في رهن الخلاف (٤) أنها لا تملك ، وقد تقدم في المقام الأول تحريم بيعها ، من النهاية ، والمراسم ، والجواهر : وشرح فتح القدير ، وسبل السلام ، وفي القفد على المذاهب (٥) المالكية قالوا : لا يصح بيع النجس كعظم الميتة وجلدها ولو ذبح لأنه لا يطهر بالذبح . والخنايلة قالوا : لا يصح بيع الميتة ولا بيع شيء منها ، وكذلك عند الشافعية ، والحنفية .

والذي استدل أو يمكن الاستدلال به على هذا الرأي وجوه ، الأول قيام الإجماع على ذلك كما سمعته عن بعضهم ، وفيه لو سلمنا قيام الإجماع المحصل في المقام أو حجية المنقول منه فلا نسلم كونه تعديداً محضاً وكاشفاً عن رأي الحجة «ع» أو عن دليل معتبر ، للاحتيال بل الاطمینان بأن مدرك المجمعين هو الوجوه المذكورة لعدم جواز بيعها وبيع كل نجس

(١) راجع ج ٥ شرح فتح القدير ص ١٨٦ . (٢) ج ٢ ص ٢٣٣ .

(٣) ج ١ ص ٣ من البيع . (٤) ج ١ ص ٢٣٣ . (٥) ج ٢ ص ٢٣١ .

كما عرفت في المسائل المتقدمة .

الثاني دعوى حرمة الانتفاع بها فانها تستلزم سلب المالية عنها المعتبرة في العوضين بالاجماع إذن فتدخل المعاملة عليها تحت عموم النهي عن أكل المال بالباطل ، وفيه انه بعدما أثبتنا في المقام الاول جواز الانتفاع بها ، وعرفت في بيع الابوال وستعرف في أول البيع عدم اعتبار المالية في العوضين ، وكفاية الاغراض الشخصية العقلانية في صدق المالية على تقدير اعتبارها لكون تلك الاغراض موجبة لخروج المعاملة من السفهائية ، مع عدم الدليل على بطلانها ، فلا وجه لهذا التوهم ، وأما عموم آية النهي عن أكل المال بالباطل فتعبر شامل لشرائط العوضين لكونها ناظرة الى بيان أسباب التجارة كما تقدم في بيع الابوال .

الثالث انه قامت الضرورة من المسلمين على نجاسة ميتة ماله نفس سائلة ، وبيع النجس محظور ، وفيه أنها وإن ذكرت في رواية تحف العقول ، ولكن مضافا الى ما تقدم فيها من الوهن ، أنها لا تدل إلا على حرمة بيع الميتة النجسة والمدعى أعم من ذلك ، وقد اعترف المصنف هنا بعدم مانعية النجاسة عن البيع على خلاف ما تكرره سابقا من جعلها مانعة عنه وقال (فجرد النجاسة لاتصلح علة لمنع البيع لولا الاجماع على حرمة بيع الميتة) .
الراجح الروايات العامة المتقدمة ، وفيه أنها وإن كانت تدل بحرمة بيعها ، ولكنها لمكان ضعف أسانيدھا لا تفي بالمقصود كما عرفت .

الخامس الروايات الخاصة الواردة في المسألة منها رواية البرنظي المذكورة في المقام الاول فان الامام (ع) وان رخص فيها الانتفاع بالميتة ، ولكنه (ع) منع فيها أيضا عن بيعها بقوله (ولا يبيعها) .

ومنها روايات السكوني (١) والصدوق (٢) والجعفریات (٣) فان جميعها تدل على أن ثمن الميتة من السحت فيكون بيعها فاسداً .

(١) علي بن ابراهيم عن ابيه عن النوفلي عن السكوني عن أبي عبد الله (ع) قال السحت ثمن الميتة الخبث . ضعيفة للنوفلي . راجع ج ٢ ثل باب ٣٢ تحريم أجر الفاجرة بما يكتسب به وج ٢٣ البحار ص ١٤ ، وج ١ كما باب ٤٢ السحت ص ٣٤٣ ، وج ٢ التهذيب ص ١١٠ (٢) قال (ع) ثمن الميتة سحت . مرسل . وبإسناده عن جعفر بن محمد عن آبائه (ع) في وصية النبي (ص) لعلي (ع) قال يا علي من السحت ثمن الميتة . قال المحدث النوري في خاتمه ج ٣ المستدرک ص ٥٩٢ رجال سند هذه الوصية مجاهيل لا طريق الى الحكم بصحتها واعتبارها من جهة ، راجع ج ٢ ثل الباب ٣٢ المذكور .

(٣) عن علي (ع) قال من السحت ثمن الميتة الحديث . موثقة . راجع ج ٢ المستدرک .

ومنها رواية علي بن جعفر (١) حيث سأل أخاه «ع» عن بيع جلود ميتة الماشية ولبسها و (قال «ع» لا ولو لبسها فلا يصل فيها) فان الظاهر ان المنع فيها راجع الى البيع واللبس ، ولكنه «ع» بين المانعة عن الصلاة زائداً على المنع في نفسه ، وقد ورد النهي عن بيع الميتة في بعض روايات العامة (٢) أيضاً .

وفيه ان هذه الروايات وإن كانت ظاهرة في المنع عن بيعها ، ولكنها معارضة مع ما هو صريح في الجواز كمكاتبة الصيقل المتقدمة فان فيها قرر الامام أسئلته عن جواز بيع الميتة من جلود الحمير والبغال وشرائها ومساها فلولا جوازها لكان تقريره «ع» لتلك الأسئلة وسكوته عن بيان حكمها إغراء بالجهل وتأخيراً للبيان عن وقت الحاجة ، وبضميمة عدم القول بالتفصيل بين مورد المكاتبة وغيره يتم المطلوب ، ويؤيد ذلك فعل علي بن الحسين «ع» حيث كان يبعث الى العراق ويطلب القرو منهم فان الظاهر انه «ع» كان يأخذ ذلك منهم بالشراء ، إلا أن يقال ان مقتضى السوق ويد المسلم هي التذكية ، وكيف كان فلا بد في رفع المعارضة بينها إما من طرح المانعة لموافقتها مع العامة لاتفاقهم على بطلان بيع الميتة كما عرفت في أول المسألة ، وإما من حملها على الكراهة برفع اليد عن ظهورها بما هو صريح في الجواز أو على صورة البيع ليعامل معها معاملة المذكي اذا بيعت بغير إعلام ، وإن أبيت عن هذه المحامل كلها فلا بد من الحكم إما بالتخيير فتختار ما يدل على الجواز ، وأما بالتساقط فيرجع الى العمومات والاطلاعات ويحكم بصحة بيعها .

(لا يقال) أن تقرير الامام «ع» أسئلته عن الأمور المذكورة وإن كان لا ينكر إلا أنه لأجل إضطرارهم الى جعل أغماد السيوف من جلود الميتة من الحمير والبغال مع عدم وجود معيشة لهم من غير ذلك العمل كما يصرح بذلك مافي سؤا لهم (لا يجوز في أعمالنا غيرها) ولا ريب أن الضرورات تبيح المحظورات ، إذن فلا دلالة في المكاتبة على جواز بيعها في غير حال الاضطرار .

— ص ٤٢٦ ، ثم الظاهر ان هذه الروايات الأربع كلها روايات واحدة مروية عن علي عليه السلام بطرق متعددة .

(١) قال سألته عن الماشية تكون للرجل فيموت بعضها يصلح له بيع جلودها ودباغها ولبسها قال لا ولو لبسها فلا يصل فيها . مجهولة لعبد الله بن الحسن . راجع ج ٢ تل الباب ٣٢ المتقدم .

(٢) في ج ٦ سنن البيهقي ص ١٢ و ج ٣ البيهقاري باب بيع الميتة عن جابر سمع رسول الله يقول عام الفتح وهو بمكة ان الله ورسوله حرم بيع الخمر والميتة . الحديث .

(فإنه يقال) لامنشأ لهذا الكلام إلا توم إرجاع ضمير غيرها في قول السائل (لا يجوز في أعمالنا غيرها) إلى جلود الميتة ولكنه فاسد ، إذ لا خصوصية لها حتى لا يمكن جعل الأغناد من غيرها ، بل مرجع الضمير إنما هي جلود الحمير والبغال سواء كانت من الميتة أم من الذكي ويدل على ذلك قوله «ع» في رواية القاسم الصيقلي (فإن كان مات عمل وحشياً ذكياً فلا بأس) إذ لو كانت لجلود الحمير الميتة خصوصية في جعل الأغناد منها لكان هذا الجواب لغواً .

نقد ودفع

قد أشكل المصنف على الرواية بوجهين :

الاول أن الجواب لا يظهر فيه في الجواز إلا من حيث التقرير الغير الظاهر في الرضا خصوصاً في المكاتبات المحتملة للتقية . وفيه أولاً أن التقية في المكاتبات وإن كانت كثيرة لكونها معرضاً لها من جهة البقاء ، ولكنها في خصوص هذه الرواية غير محتملة لورودها على غير جهة التقية لذهاب أهل السنة بأجمعهم إلى بطلان بيع الميتة كما عرفت ، وأعجب من ذلك تشكيكه في كاشفة التقرير عن الرضا وفي كونه من الحجج الشرعية ، مع أنه كسائر الامارات مشمول لأدلة الحجية .

وثانياً إن فضلية التقية إنما هي بفعلية موضوعها ، وأما مجرد الاحتمال فغير قابل لأن يكون موضوعاً لها وسبباً لرفع اليد عن الأدلة الشرعية ، نعم إذا صارت فعلية وجب رفع اليد عما يخالفها مكتوبة كان أم غيرها .

الثاني أن مورد السؤال ^{المحمل} السيف ويبيعها وشرائها لا خصوص الغلاف مستقلاً ولا في ضمن السيف على أن يكون جزء من الثمن في مقابل عين الجلد فتأية ما يدل عليه جواز الانتفاع بجلد الميتة بجمعه غمداً للسيف وهو لا يتأني في عدم جواز معاوضته بالمال ، وقد تبعه بعض وقال لكن مع احتمال كون المبيع هو السيف والغلاف تابع له بنحو الشرط .

وفيه ان هذا من الغرائب ، فإن منشأ ذلك حسابان أن الضائر في قول السائل (فيحمل لنا عملها وشرائها ويبيعها ومسها بأيدينا) إلى السيف . ولكنه فاسد فإنه لا وجه لأن يشتري السيف سيوفاً من غيره ، كما لا وجه لسؤاله عن مسها وإصراره بالجواب عن كلامه سأل ، بل هذه الضائر إنما ترجع إلى جلود الحمير والبغال ميتة كانت أم غيرها ، كما يظهر ذلك لمن يلاحظ الرواية ، مع أن من المستبعد جداً بل من المستحيل عادة أن يجدوا جلود الميتة من الحمير والبغال بمقدار يكون واقياً بشغلهم بلا شرائها من الغير ، على أن مقتضى ذلك هي حرمة بيع الغلاف مستقلاً مع أنه فاسد إذ ربما تكون قيمة الغلاف أكثر من السيف فكيف يحكم بالتبعية

دائماً ، نعم تبعية مثل الجمل والمسامير للفرس والجدران في بيع الفرس والدار من الوضوح . يمكن
وربما تربي الرواية بالتقية للذهاب العامة الى جواز بيع جلود الميتة بعد الذبح لعلها تربيها
به (١) وأما قبل الذبح فلا تصلح للأغنام ، وفيه أولاً ان أمره «ع» بأن يمحطوا ثوباً
لصلاتهم على خلاف التقية ، وثانياً لو كانت الرواية ماردة للتقية لكان الأليق أن يحاسب
بحرمة البيع والشراء ويدفع محذور التقية عند الاجلاء بها بإرادة حرمة بيعها قبل الذبح ، فإن
فيه بيان الحكم الواقعي مع ملاحظة التقية ، وثالثاً إن الرواية خالية عن كون البيع أو الشراء
بعد الذبح لتصلح عليها ، ومجرد عدم صلاحية الجلود للعلاف قبل الذبح لا يوجب تهيتها
لامكان ذبحها عند جعلها غداءً ، إذن فالرواية أيضاً على خلاف التقية ، وأما توهم أن الأخبار
المانعة تشتمل على كلمة السحت التي تأتي عن حملها على الكراهة فهو توهم فاسد لما مر في بيع
العذرة من أن إطلاق السحت على المذكور في الروايات واللغة كثير جداً .
هذا كله مع قصر النظر على المكافئة ، ولكنها ضعيفة السند فلا تقاوم الروايات المانعة
لأن فيها رواية الجعفرات وهي موثقة ، إذن فلا مناص من الحكم بحرمة بيع الميتة وأجزائها
التي تحملها الحياة ، إلا أن يتمسك في تجويز بيعها بحسنة الحلبي وصحيحه الواردتين في بيع
الميتة المختلطة بالمذكي بمن يستحلها ، فإنها بعد إلغاء خصوصيتي الاختلاط والمستحل تدلان على
جواز بيعها مطلقاً ، إلا أن الجزم بذلك مشكل جداً ، فلا مناص من اختصاص جواز البيع
بالمستحل كما سيأتي .

حكم بيع المذكي المختلط بالميتة

(قوله : انه كما لا يجوز بيع الميتة منفردة كذلك لا يجوز بيعها منضمة الى المذكي . أقول)
قارة تمتاز الميتة من المذكي والآخرى لامتياز ، أما الصورة الاولى فلا اشكال في جواز البيع
وصحته بالنسبة الى غير الميتة ، سواء كانت ممتازة عند المتبايعين أم عند المشتري فقط لعدم
ترتب الار على علم الباع وجهله ، وأما بالنسبة الى الميتة فيجري فيها جميع ما تقدم في بيعها
منفردة لأن انضمام الميتة الى المذكي لا يغير حكمها ، نعم بناء على حرمة بيعها يكون المقام من
مصاديق بيع ما يجوز وما لا يجوز فيسقط الثمن بالنسبة اليها ويحكم بالصحة فيما يجوز وبالعناد
(١) في ج ١ سنن البيهقي ص ١٧ ابن عباس عن النبي «ص» في جلد الميتة قال ان
دباغه قد ذهب بنجسه أو رنجه أو نجسه ، وفي رواية اخرى دباغها طهورها ، وفي ص ١٦
في أحاديث كثيرة قد بغوه فأتغنوا به . أي يجلد الميتة .

فما لا يجوز ، ولا خيار المشتري بالنسبة الى ما يجوز لأجل تبعض الصفقة لعلمه بالحال كما هو المفروض .

وأما الصورة الثانية فهي محل الكلام ومورد النقض والإبرام ، وتحقيقها في مقامين : الأول من حيث القواعد العامة . والثاني من حيث الروايات الخاصة الواردة في خصوص ذلك .

أما المقام الأول فإن كان المدرك في حرمة بيع الميتة منفردة هي النصوص والاجابات فلا شبهة في أنها لا تشملان صورة الاختلاط لانه لا يصدق بيع الميتة على ذلك مع قصد المذكي حتى مع تسليمها الى المشتري لكونه مقدمة لا قباض البيع ، وعلى هذا فلا وجه لما ذهب إليه المصنف من المنع على الإطلاق بناء على وجوب الاجتناب عن كلا المشتبهين ، نعم لا يجوز أن يفتنع بها فيما كان مشروطا بالطهارة والتذكية وإن كان المدرك في المنع هي حرمة الانتفاع بالميتة لكونها في نظر الشارع مسلوب المالية نظير الخمر والخنزير وقلنا يتنجز العلم الاجمالي ، فغاية ما يترتب عليه هو عدم جواز بيعها من شخص واحد للعلم الاجمالي بوجود ما لا يجوز الانتفاع به فيها فإن العلم الاجمالي يوجب وجوب الاجتناب عن كلا المشتبهين ، إذن فيجري هنا ما جرى في الميتة المعلومة تفصيلا من الاحكام التكليفية والوضعية ، وأما بيعها من شخصين فلا بأس فيه لان حرمة الانتفاع لم تثبت إلا على الميتة المعلومة اما اجمالا أو تفصيلا على سبيل منع الخلو وإذا اتفق أحد العلمين انتفت حرمة الانتفاع أيضا فلم يبق في البين إلا الاحتمال فيندفع بالأصل ، فإن هذا نظير انعدام أحد المشتبهين أو خروجه عن محل الابتلاء الموجب لسقوط العلم الاجمالي عن التأثير .

(قوله : فأكل المال بازائه أكل المال بالباطل . أقول) قد عرفت ما فيه في بيع الابوال (قوله : وجوز بعضهم البيع بقصد بيع المذكي . أقول) قد عرفت أن هذا هو الصحيح بناء على أن المانع عن بيع الميتة هو الاجماع أو النص ، فبيعهما بقصد المذكي ثم تسليمها الى المشتري فينتفع بها في غير ما يشترط فيه التذكية ، نعم لو كانت المانع هي حرمة الانتفاع فيجري فيه ما ذكرناه .

(قوله : وجوز ارتكاب أحدهما . أقول) لا دخل للقول بجواز ارتكاب أحدهما في جواز البيع بقصد المذكي ، فإنه بناء على هذا المنهج يجوز بيع أحدهما معينا أيضا لو كان المانع عن البيع عدم جواز انتفاع المشتري إذ المفروض حينئذ جواز انتفاع كل شخص بما يشتره ، نعم بناء على كون المانع من بيع الميتة هو النص أو الاجماع لا يصح البيع إلا بقصد المذكي كما عرفت .

(قوله : لكن لا ينبغي القول به في المقام . أقول) قد منع المصنف عن جواز بيع أحد المختلطين حتى مع القول بأنه يجوز إرتكاب أحد المشتبهين وعدم تنجيز العلم الاجمالي ، وذلك لاصالة عدم التذكية الجارية في اللحوم ، فانها أصل موضوعي حاكم على سائر الاصول من اصالتي الحلل والطهارة ، وفيه ان اصالة عدم التذكية لا تثبت الميتة التي هي أمر وجودي إلا على القول بالاصول المثبتة ، لا يقال ان الميتة عبارة عما لم تلحقه الذكاة كما في القاموس ، إذن فلا شبهة في ثبوتها بالأصل بلا أن يلزم منه المحذور المذكور ، فانه يقال ان الأصل المذكور وإن كان متكهفلا لاثبات ذلك العنوان إلا أنه أمر يفاير الميتة ويلازمها وليس متحداً معها ، لأنها في عرف الشرع واللغة (١) إما عبارة عما مات حتف أمته ، وإما عبارة عما فارقت الروح بغير ذكاة شرعية وعلى هيئة غير مشروعة إما في الفاعل أو في المفعول ، فلا يثبت شيء منها باصالة عدم التذكية إلا على القول بحجية الأصل المثبت والمحذور في محله ، وأما ما في القاموس فأمر لم تثبت صحته ، وكذلك ما عن أبي عمرو من أنها ما لم تدرك تذكيته .

وأما المقام الثاني فالروايات الواردة هنا على طائفتين أما الطائفة الاولى (٢) فتدل على حرمة بيع المذكي المختلط بالميتة ، وحرمة الانتفاع بها ، بل يرمى بها الى الكلاب . وفيه أولاً ان الرمي بها الى الكلاب كناية عن حرمة الانتفاع بها على نحو الانتفاع بالمذكي ، كما حملنا على ذلك قوله «ع» في رواية الوشا المتقدمة (أما علمت أنه يصيب اليد والثوب وهو حرام) وإلا فلا مناص من الالتزام بالوجوب النفسي للرمي ، وهو بذهبي البطلان ، إذ عمدة ما يكون محط النظر ومورد الرغبة من الميتة هو جلدها وليس هذا مما تأكله الكلاب ، وهذا نظير ماسياتي في بيع الدرهم المغشوش من أمره «ع» بكسر دهم من طبقتين طبقة من نحاس وطبقة من فضة فان المراد بذلك ليس إلا إعدام الهيئة الدرهمية لتلا يعامل عليها معاملة الدرهم الراجحة وإلا فكسر الدرهم المغشوش ليس من الواجبات النفسية كالصوم والصلاة ، ومن هذا القليل (١) في ج ١ تاج العروس ص ٥٨٧ عن أبي عمرو والميتة ما لم تدرك تذكيته ، وقال النووي في تهذيب الاسماء واللغات قال أهل اللغة والفقهاء الميتة ما فارقت الروح بغير ذكاة ، وفي المصباح المراد بالميتة في عرف الشرع ما مات حتف أمته أو قتل على هيئة غير مشروعة إما في الفاعل أو في المفعول .

وفي مفردات الراغب والميتة من الحيوان ما زال روحه بغير تذكية .

(٢) الجعفریات عن علي «ع» انه سئل عن شاة مسلوخة واخرى مذبوحة عن عمى على الراعي أو على صاحبها فلا يذري الذكية من الميتة قال يرمى بها جميعا الى الكلاب . مؤتة . راجع ج ٢ المستدرک ص ٤٢٧ .

أيضاً أمره «ع» بآراقة الاناثين المشتهين ، وباراقة المرق المتنجس كإسياني في الانتفاع بالمتنجس وثانياً ان حرمة الانتفاع بها بحسب أنفسها لا ينافي جواز بيعها ممن هو في حكم الكلب أو أضل سبيلاً ، ويؤيده ماورد في بعض الروايات (١) من إطعام المرق المتنجس أهل الذمة أو الكلاب فإنه «ع» قد جعل سبيلها واحداً ، وأما غير الذكي فهو مثله بل أولى .
وثالثاً لو أغضضنا عن جميع ما ذكرناه فتأية ما يستفاد من الرواية ليس إلا حرمة الانتفاع بكل المختلطين لوجود الميتة فيها فتكون مما تدل على حرمة الانتفاع بها وقد تقدم الكلام في ذلك وأما الطائفة الثانية (٢) فهي تدل على جواز بيع الذكي المختلط بالميتة ممن يستحلها ، وبها نرفع اليد عن ظاهر رواية الجعفرات لو سلم لها ظهور في حرمة البيع على الإطلاق ، بل يمكن أن يقال ان تخصيص الحكم بالمستحل ليس إلا لعدم رغبة غيره اليها فيكونان مسلوي المألية خصوصاً اذا لم يكن المراد بالمستحل إلا فستحل الأكل فقط كما هو الظاهر دون مستحل البيع وان كان يحرم أكله ، وأما اذا وجد من يرغب اليها وليتفع بها في غير ما اعتبرت فيه التذكية والطهارة كن يشترها ليتفع بها في مثل التسميد أو سد الساقية ، أو يصرفها في أكل السباع والطيور ، أو كان المشتري ممن لا يبالى بأكل الميتة كفساق المسلمين ، فيجوز بيعها ممن غير المستحل أيضاً ، إلا أن الجزم بذلك مشكل جداً فلا مناص من تخصيص جواز البيع بالمستحل ، نعم لا يبعد القول بجواز بيع الميتة منفردة ومع التميز من المستحل أيضاً ، ضرورة أن الاختلاط والاشتباه لا دخل له في الجواز ، وعليه فيخصص بهاتين الروايتين ما دل على حرمة بيع الميتة على الإطلاق .

(١) ذكر ابن آدم قال سألت أبا الحسن «ع» عن قطرة حجر أو نبيذ مسكر قطرت في قدر فيه لحم كثير و مرق كثير قال يهراق المرق أو يطعمه أهل الذمة أو الكلاب الحديث مهمة للحسن المبارك . راجع ج ١ ثل باب ٣٨ نجاسة الخمر من النجاسات ، و ج ٢ التهذيب ص ٣١٢ ، و ج ١١ الوافي ص ٩٢ .

(٢) الحلبي قال سمعت أبا عبد الله «ع» يقول اذا اختلط الذكي والميتة باعه ممن يستحل الميتة ويأكل ثمنه . موثقة . وعنه عن أبي عبد الله «ع» انه سئل عن رجل كانت له غنم وبقر وكان يدرك الذكي منها فيعزله ويعزل الميتة ثم ابت الميتة والذكي اختلطاً كيف يصنع قال يبيع ممن يستحل الميتة ويأكل ثمنه فإنه لا بأس به . حسنة لإبراهيم بن هاشم . راجع ج ٢ ثل باب ٣٤ حكم بيع الذكي المختلط بالميت مما يكتسب به ، و ج ١١ الوافي ص ١٧ ، و ج ٢ كما باب ١٢ من الأطعمة ص ١٥٥ ، و ج ٢ التهذيب الذبايح ص ٢٩٤ .

(قوله : وعن العلامة « ١ » حل الحريين على جواز استنقاذ مال المستحل للميتة بذلك برضاه . أقول) يرد عليه أولا ان النسبة بين الكافر المستحل وبين ما يجوز استنقاذه ماله عموم من وجه ، فانه قد يكون المستحل ممن لا يجوز استنقاذه ماله إلا بالأسباب الشرعية كالذمي ، وقد يكون غير المستحل ممن يجوز استنقاذه ماله .

وثانيا انه لم يكن في مكان صدور تلك الأخبار وزمانه كافر حربي يجوز استنقاذه ماله فانها إنما صدرت من الصادق « ع » في الكوفة فكانت هي ونواحيها في ذلك الوقت خالية عن الحريين لدخول غير المسلمين فيها بأجمعهم تحت الذمة والأمان .

(قوله : ويمكن حلها على صورة قصد البايع المسلم أجزائها التي لا تحلها الحياة . أقول) الظاهر أن هذا الرأي إنما نشأ من عدم ملاحظة الروايين ، فانه مضافا إلى إطلاقها وعدم وجود ما يصلح لتقيدها ، ان الحسنة إنما اشتملت على اختلاط المذكي بالميتة من القم واليقر فبديهي انه ليس في البقر من الأجزاء التي لا تحلها الحياة شيء ليتمكن الانتفاع به حتى يحوم حل الروايين على ذلك .

(قوله : والرواية شاذة . أقول) لا يضر شذوذها بحجيتها بعد فرض صحتها والاجماع المحصل على حرمة التصرف في الميتة غير ثابت ، والمنقول منه مع تصريح جماعة من الفقهاء بالجواز غير حجة ، وأما دعوى معارضتها بما دل على المنع فقد عرفت الحال فيها .

(قوله : يرجع الى عموم مادل على المنع عن الانتفاع بالميتة . أقول) قد تقدم حل الروايات المانعة على صورة الانتفاع بها كالمذكي بقرينة الروايات المجوزة أو على الكراهة .

ازاحة وهم

ربما يتخيل الغافل انه بناء على تكليف الكفار بالفروع كتكليفهم بالاصول كما هو الحق والمشهور يكون بيع المذكي المختلط بالميتة امانة على الأثم فهي محرمة ، وفيه مضافا الى منع كون المقام من صفريات الامانة على الأثم ، ومنع قيام الدليل على حرمتها لو كان منها وإنما هو كبيع العنب والتمر وعصيرها ممن يعلم انه يجعلها عمرا الذي لا شبهة في جوازه كما سيأتي انه لا ريب في جواز مثل هذا النحو من الاعانة على الأثم ، وإلا فلم يميز سبي الكافر أيضا لتنجس الماء بمجرد مباشرته إياه ببشرته فيجزم عليه شربه فيكون سقية إعانة عليه ، مع أنه لم يقل أحد بمحرمته من جهة الاعانة على الأثم ، كيف وقد ورد (٢) جواز إيراد الصكبد

(١) في ج ٤ المختلف ص ١٣١ .

(٢) خبر يس عن أبي جعفر « ع » قال ان الله يحب إيراد الكبد الحري . ومن —

الحرى ، وجواز تصدق غير النفسك والزكاة على أهل الذمة ، وجواز سقي النصراني ، وأيضا مقتضى ذلك التوم بتحريم بيع المأكولات والمشروبات من الكفار ، ولا يلزم من تكليف الكفار بالاجتناب عن المأكولات والمشروبات لتنجسها بالمباشرة تكليف بما لا يطاق فإن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار . خلاف بداهة عن أول الشبهين في الدروس احتمال الرجوع في المقام الى ماورد (١) في اللحم الغير المعلوم كونه ذكيا أو ميتا ، من أنه يطرح على النار فكلما انقبض فهو ذكي وكلما انبسط فهو ميت .

وفيه مضاعف الى ضعف السند فيه ، ان ذلك على خلاف البداهة من الوجدان ، فإن من المقطوع أنه لا تأثير لانقباض اللحم ولا لانبساطه اذا طرح على النار في وقوع المذكاة عليه وعدم وقوعها ، إذن فرد علمه الى أهله طريق الاحتياط وسبيل النجاة ، وان ادعى الشهيد (ره) قيام الشهرة القريبة من الاجماع على العمل به في مورده .

جواز بيع ميتة ما ليس له دم سائل

(قوله : الثاني ان الميتة من غير ذي النفس السائلة يجوز المعاوضة عليها . أقول) المشهور بين الأصحاب شهرة عظيمة بل الاجماع على جواز المعاوضة على ميتة غير ذي النفس السائلة — سقى كيدا حرى من بهيمة او غيرها أظله الله يوم لا ظل إلا ظله . موثقة . في القاموس مادة حر الحران العطشان والانتى الحرى مثل عطشى ، مسمع عن أبي عبد الله (ع) أفضل الصدقة إيراد كبد حرى . ضعيفة لعبد الله . وفي رواية اخرى أمر (ع) بسقي نصراني من قبيلة القرايين عند ضعفه من العطش . راجع ج ١ كما باب ٤١ سقى الماء من الزكاة ص ١٧٨ اسحاق بن عمار عن جعفر عن أبيه ان عليا (ع) كان يقول ولا تصدقوا بشيء من نسكم إلا على المسلمين وتصدقوا بما سواه غير الزكاة على أهل الذمة . موثقة . راجع ج ٢ مل باب ٢٠ استحباب الصدقة من أبواب الصدقات .

(١) اسماعيل بن عمر عن شعيب عن أبي عبد الله (ع) في رجل دخل قرية فأصاب بها لحما لم يدر أذكي هو أم ميت قال يطرحه على النار فكلما انقبض فهو ذكي وكلما انبسط فهو ميت . ضعيفة لاسماعيل . راجع ج ١١ الوافي باب ١١ من المطاعم ص ١٧ ، وج ٢ كما باب ١٣ من الأطعمة ص ١٥٥ ، وج ٢ التهذيب الذبائح ص ٢٩٤ ، وج ٣ مل باب ٣٦ ان اللحم اذا لم يعلم كونه ميتة من الأطعمة المحرمة ، وفي هذا الباب من مل عبد بن علي بن الحسين قال قال الصادق (ع) واذا وجدت لحما ولم تعلم أذكي هو أم ميتة فألق قطعة منه على النار فإن انقبض فهو ذكي وإن استرخى على النار فهو ميتة . مرسل .

وقد ذهب الى ذلك أكثر العامة وإن كان قد يظهر من بعضهم الآخر خلافه (١) وما ذهب إليه المشهور هو الوجه ، فإن المقتضى لجواز بيعها أعني الانتفاع بها بالمنافع المحللة مطلقاً خصوصاً في بعض أقسامها كالسك فإن دهنه من المنافع المهمة المقصودة للعقلاء ، والمنافع عنه منقود لعدم ما يصلح للمنافعة عن المعاوضة على الميتة الطاهرة وضماً وتكليفاً ، إذن فلا مانع من التمسك بالعمومات لإثبات صحتها ، بل يمكن التمسك بها حتى مع الشك في وجود المنافع فيها لما عرفته مراراً واستعرفه من عدم اعتبار المالية في المعاوضات ، وتوهم إن بيعها ممن يعلم البائع أنه يأكلها إعانة على الأثم فيكون حراماً ، توهم فسد ثمنها كبيع التمر والعنب والعصير ممن يحلها محرراً وسيأتي جوازه وورود الاخبار عليه وإن صدق عليه عنوان الإعانة على الأثم ، وأما الروايات الخاصة التي تدل على حرمة بيع الميتة فلا ريب في ظهورها بل صراحة بعضها في الميتة النجسة ، وأما الروايات العامة المتقدمة فمضافاً الى ما تقدم فيها ، أن الشهرة بل الإجماع على خلافها هنا ، فلا يكون ضعفها منجراً بعمل الأصحاب .

حرمة التكسب بالكلب الهراش

(قوله : يحرم التكسب بالكلب الهراش والتحذير البرين إجماعاً . أقول) وجه التقييد بالبرين هو أن المشهور والمختار عنده طهارة البحرين منها ، واستدل على ذلك في كتاب الطهارة في مسألة نجاسة الكلب بصحيفة ابن الحجاج (٢) بل الظاهر أنها من أقسام السمك الغير المأكول فيكونان خارجين عما نحن فيه تخصصاً ، ثم إن تحرير البحث هنا يقع في جهتين : الجهة الأولى في بيع الكلب الهراش (٣) الظاهر بل الجمع عليه بين أصحابنا حرمة (١) في ج ١ فقه المذاهب ص ١٠ الشافعية قالوا بنجاسة ميتة مالا نفس له سائلة إلا ميتة الجراد ، وفي ج ٢ ص ٢٣٢ أن كل نجس لا يصح بيعه ، فلا يصح بيعها عندهم ، وأما غير الشافعية ففي ج ١ ص ١٠ ذهبوا الى طهارة ميتة الحيوان الذي ليس له دم سائل يسيل عند جرحه ، وقيدوا في ج ٢ ص ٢٣١ الميتة التي لا يصح بيعها بالنجاسة فيصح بيعها عندهم (٢) قال سأل أبا عبد الله ع رجل وأنا عنده عن جلود الخنز فقال ليس بها بأس فقال الرجل جعلت فداك انها في بلادتي وإنما هي كلاب تخرج من الماء فقال أبو عبد الله «ع» اذا خرجت من الماء تعيش خارجة من الماء فقال الرجل لا قال لا بأس . موثقة . راجع ج ٢ . كآب ١١ ليس الخنز من التجمل ص ٢٠٥ ، وج ١١ الوافي باب ١٧٦ الملابس ص ٩٨ ، وج ١ قل باب ١٠ جواز ليس جلد الخنز من لباس المصلي . (٣) في القاموس هراش كفرج ساء خلقه والهرش التحريش بين الكلاب والافساد بين الناس

بيعه وكون ثمنه سحاً ، قال في التذكرة (١) الكلب إن كان عقوراً حرم بيعه عند علمائنا ، بل عند أكثر العامة (٢) لا يصح بيع الكلب مطلقاً ولو كان كلب صيد .
وتدل على حرمة بيعه الروايات المتظافرة (٣) إلا أن أكثرها ضعيفة السند ، وجملة منها وإن كانت مطلقة تشمل جميع أقسام الكلاب ولكنها مقيدة بالأخبار الآتية في جواز بيع كلب الصيد التي هي ضريحة في جواز بيع الصيد منها ، وعلى هذا المتوال روايات العامة (٤) على كثرتها ، وعليه فدعوى الاجماع التعبدى على حرمة بيعه في غير محله ، لأنه إن كان المراد بالحرمة هي الحرمة الوضعية فهي وإن كانت مسلة ولكن المدرك لها ليس إلا تلك الأخبار المتكررة فيحكم بفساد بيعها لأجلها لا للاجماع التعبدى وإن كان المراد بها هي الحرمة التكليفية ، فيه ان الظاهر هو انحصار معقد الاجماع بالحرمة الوضعية ، بل يكفيها الشك في

(١) ج ١ ص ٣ من البيع .

(٢) في ج ٢ فقه المذاهب ص ٢٣١ عن المالكية لا يصح بيع الكلب مع كونه طاهراً سواء كان كلب صيد أو حراسة أو غيرها ، وعن الحنابلة لا يصح بيعه مطلقاً ، وكذلك عن الشافعية ، وأما عن الحنفية ويصح بيع كلب الصيد والحراسة ، وفي ص ٤ عن بعض المالكية يكره أكل الكلب .

(٣) كارب . السكوني عن أبي عبد الله «ع» قال السحت ثمن الميتة وثمان الكلب . ضعيفة للنوفلي كارب . الحسن الوشا عن الرضا «ع» في حديث قال وثمان الكلب سحت ضعيفة لسهل بن زياد .

يب . جراح المدائني قال قال أبو عبد الله «ع» ونهى عن ثمن الكلب . ضعيفة لقاسم بن سليمان . وفي وصية النبي «ص» لعلي «ع» من السحت ثمن الكلب . مجهولة . الجعفرات . عن علي «ع» من السحت ثمن الكلب . موقفة .

دعائم الاسلام عن رسول الله «ص» انه نهى عن ثمن الكلب العقور . مرسلة . الى غير ذلك من الروايات المذكورة في الأبواب المتفرقة من الكتب العديدة ، راجع ج ١ كتاب ٣٧ كسب المغنية ص ٣٦١ وباب ٤٢ السحت ص ٢٦٣ ، وج ٢ التهذيب المكاسب ص ١٠٧ و ص ١١٠ وباب الغرر والمجازفة ص ١٥٥ ، وج ١٠ الوافي باب ٢٣ ص ٤٢ ، وج ٢ مثل باب ٣٢ تحريم أجر الفاجرة وباب ٤٢ تحريم بيع الكلاب مما يكتسب به ، وج ٢ المستدرک ص ٤٣٠ .

(٤) وفي ج ٣ البخاري آخر البيوع ص ١١٠ ان رسول الله «ص» نهى عن ثمن الكلب وفي ج ٦ سنن البيهقي ص ٦ عن أبي هريرة نهى عن ثمن الكلب إلا كلب صيد .

ذلك لكونه دليلاً لا يؤخذ منه إلا المقدار المتيقن .

حرمة التكسب بالخنزير

والجهة الثانية في بيع الخنزير المشهور بل المجمع عليه بين الخاصة والعامة (١) هو عدم جواز بيعه ، قال في التذكرة (٢) ولو باع نجس العين كالخنزير لم يصح إجماعاً . ثم إن الروايات الواردة في هذه المسألة على طائفتين : الأولى مادل على حرمة بيعه وضماً وتكليفاً ، منها قوله «ع» في رواية قرب الاستاد (٣) في نصرانيين باع أحدهما الخنزير إلى أجل ثم أسلمها (إنما له الثمن فلا بأس أن يأخذها) فإن مفهومه أن غير أخذ الثمن لا يجوز له بعد الإسلام ، وعليه فيستفاد من الرواية أمران : الأول حرمة بيع الخنزير بعد الإسلام وإلا لكان الحصر فيها لغواً ، والثاني صحة المعاملة عليه قبل الإسلام وإلا لكان أخذ ثمنه بعد الإسلام حراماً وأكل المال بالباطل .

ومنها روايتي الجعفرات ودعائم الإسلام (٤) حيث جعل الإمام «ع» ثمن الخنزير فيهما من السحت . ومنها جملة من الروايات (٥) الدالة على حرمة بيعه بل في بعضها نهى عن إمساكه .

(١) في ج ٢ فقه المذاهب ص ٢٣١ حكى عن المذاهب الأربعة إجماعهم على بطلان بيع الخنزير . وفي ج ٥ شرح فتح القدير ص ١٨٦ بيع الخنزير فابعد .

(٢) ج ١ ص ٣ من البيع .

(٣) علي بن جعفر عن أخيه قال سأله عن رجلين نصرانيين باع أحدهما محرراً أو خنزيراً إلى أجل فأسلمها قبل أن يقبض الثمن هل يحل له ثمنه بعد الإسلام قال إنما له الثمن فلا بأس أن يأخذها . مجهولة لعبد الله بن الحسن . ورواه علي بن جعفر في كتابه إذن فهي موثقة . راجع ج ٢ ثل باب ٩٠ أن الذي باع محرراً فأسلم مما يكتسب به ، وج ٢٣ البحار ص ٢٠ . (٤) راجع ج ٢ المستدرک باب ٥ مما يكتسب به ص ٤٢٦ .

(٥) معاوية بن سعيد عن الرضا «ع» قال سأله عن نصراني أسلم وعنده محر وخنزير وعليه دين هل يبيع محر وخنزيره فيقضي دينه فقال لا . ضعيفة لمعاوية . ومثلها رواية أبي عمير عن الرضا «ع» إلا أنها مرسلة .

إسماعيل بن مرار عن يونس في مجوسي باع محرراً أو خنزيراً إلى أجل مسمى ثم أسلم قبل أن يحل المال قال له دراهمه وقال إن أسلم رجل وله محر وخنزير ثم مات وهي في ملكه وعليه دين قال يبيع دياناً أو ولي له غير مسلم محر وخنزيره ويقضي دينه وليس له أن يبيعه وهو حي ولا يمسه . مجهولة لإسماعيل . راجع ج ٢ ثل باب ٨٦ تحریم بيع —

وقد ذكر ذلك في أحاديث أهل السنة أيضاً (١) .
والثانية (٢) مادل على صحة بيع الخنزير وضماً ، بدعوى أنها صريحة في جواز استيفاء الدين من ثمن الخنزير ، فلازم ذلك هو نفوذ بيعه وضماً وإن كان للبايع حراماً تكليفاً وإلا فيلزم استيفاء الدين من مال الغير فهو حرام لكونه أكلاً للمال بالباطل .
ومن هنا يظهر الوجه في دلالة قوله ع في رواية محمد بن مسلم (أما للمقتضى خلال وأما للبايع حرام) على صحة بيع الخنزير وضماً وحرمة تكليفه .
وجمع بينهما في الوسائل بحمل المجوزة على فرض كون البايع ذمياً ، واستشهد عليه بموافقة منصور (٣) لدلالاتها على جواز خصوص بيع الذي الخنزير ، فتكون مقيدة لما يدل على جواز بيعه مطلقاً .

— الخنزير مما يكتسب به ، وج ١ ، كتاب ١٠٧ ، بيع العصير من المعيشة ص ٣٩٤ وص ٣٩٥ وج ١٠ الوافي باب ٣٩ بيع الخمر ص ٣٨ ، وج ٢ التهذيب باب المجازفة ص ١٥٥ .
(١) جابر عن رسول الله ص إن الله حرم بيع الخنزير . وأبو هريرة عن رسول الله ص إن الله حرم الخنزير وثمنه . راجع ج ٦ سنن البيهقي ص ١٢ ، وج ٣ البخاري باب بيع الميتة ص ١١٠ .

(٢) كا . محمد بن مسلم عن أبي جعفر ع في رجل كانت له على رجل دراهم فباع خمراً أو خنازير وهو ينظر فقضاء فقال لا بأس به أما للمقتضى خلال وأما للبائع حرام . حسنة لأبراهيم بن هاشم ، وفي ج ٢ يب في القرض ص ٦٢ عن داود بن مرحان عن أبي عبد الله عليه السلام مثله بطرق صحيحة .

كا . زرارة عن أبي عبد الله ع في الرجل يكون له على الرجل درهم فبيعه بها خمراً وخنزيراً ثم يقضى عنها قال لا بأس أو قال خذها . حسنة لأبراهيم .
يب . الخثعمي قال سألت أبا عبد الله ع في الرجل يكون لنا عليه الدين فبيعه الخمر والخنازير فيقضينا فقال لا بأس به ليس عليك من ذلك شيء . مجهولة لقاسم بن محمد .
يب . عن أبي بصير قال سألت أبا عبد الله ع عن الرجل يكون له على الرجل مال فبيعه بين يديه خمراً وخنازير يأخذ ثمنه قال لا بأس به . ضعيفة لعبد الله بن بحر . راجع ج ١ كا باب ١٠٧ بيع العصير من المعيشة ص ٣٩٤ ، وج ٢ ثل باب ٨٩ أن الذي إذا باع خمراً مما يكتسب به ، وباب ٢٨ استيفاء الدين من الذي من أبواب الدين ، وج ٢ التهذيب بيع الخمر ص ١٥٥ ، وج ١٠ الوافي باب ٣٩ بيع الخمر ص ٣٨ .
(٣) قال قلت لأبي عبد الله ع لي على رجل ذمي دراهم فبيعه الخمر والخنزير وأنا —

وفيه ان حمل المطلق على المقيد وان كان من المسلمات ، إلا أنه فيما كان بينها تناف وتعاقد نظير أعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة ، ولولم يكن بينها تناف كما في المقام فلا وجد لذلك الحمل والصحيح أن يقال ان الظاهر من خبر متصور ، ومن قوله «ع» في رواية قرب الإسناد (إنما له الثمن فلا بأس أن يأخذه) ومن رواية عمار بن موسى (١) هو جواز بيع الذي الخنزير قبل الاسلام ، فيقيد بها ما يدل على حرمة بيعه مطلقا ، إذن فتقلب النسبة وتغير المانعة أخص من المجوزة ومقيدة لها ، وعليه فلا يجوز لغير الذي بيع الخنزير ، وقد انتزع بما ذكرناه حكم بيع الخمر أيضا لأنها مذكورة في الأخبار المتقدمة مع الخنزير . ثم انه استدلال غير واحد من الأعظم على حرمة بيعه بالأخبار العامة المذكورة في أول الكتاب ، وقد عرفت ما فيها من ضعف السند والدلالة ، ثم لا يتقضي العجب من المصنف حيث اقتصر في الاستدلال على حرمة بيع الخنزير بالاجماع فقط ولم يتعرض للروايات وهو أعرف بالحال .

(قوله : وكذلك أجزائها . أقول) ظاهر النصوص والاجامات إنما تمنعان عن بيع الكلب والخنزير بوصفها العنواني وبصورتها النوعية التي بها شيئية الأشياء في دار تحققها وصقع تكونها ، وبما أن الأحكام الشرعية إنما تقرتب على الموضوعات العرفية فلا مانع من شمول المنع للميتة منها ، لصدق عنوان الكلب والخنزير عليها ولو بالمساحة العرفية ، إذن فتكون المعاملة عليها أيضا حراما ، وأما أجزائها فلا شبهة في أنه لا يصدق عليها عنوان الكلب والخنزير لبالدقة العقليه ولا بالمساحة العرفية ، وعليه فإن كانت مما تحل الحياة فشماتها أدلة حرمة بيع الميتة لصدقها عليها وان جاز الانتفاع بها في غير ما هو مشروط بالطهارة والتذكية ، وإن كانت مما لا تحل الحياة كالشعر ونحوه فحرمة البيع والانتفاع هنا متوقفة على مانعية النجاسة عنها ، إذ من الواضح جداً ان نجاسة الكلب والخنزير لا تختص بما تحل الحياة فقط ، وحيث علمت أنها لا تصلح للمانعية عن البيع ولا عن الانتفاع ، فلا مانع عن بيعها للعمومات ولا عن الانتفاع بها بالمنافع المحللة لأصالة الاباحة ، ومن هنا أتى بعضهم بجواز بيع شعر الخنزير والانتفاع به في غير ما هو مشروط بالطهارة ، وان منع عن بيعه بعض

— حاضر في محل لي اخذها فقال إنما لك عليه دراهم ففضاك دراهمك . موقفة . راجع الأبواب المتقدمة من ثل و كا والواقي .

(١) عن أبي عبد الله «ع» انه سئل عن رجلين نصرانيين باع أحدهما من صاحبه خمراً أو خنزيراً ثم أسلما قبل أن يقبض الدراهم قال لا بأس . موقفة . راجع ج ١٠ الواقي ص ٣٩ وج ٢ التهذيب الأطعمة المحرمة ص ٣١١ .

فقهاء العامة (١) لأنه نجس العين فلا يجوز بيعه إهانة له ، نعم بناء على طهارة الخنزير كذهب إليه المالک (٢) يجوز بيع شعره لعدم نجاسته المانعة عنه .
على أنه ورد في جملة من الأحاديث (٣) جواز الانتفاع بشعر الخنزير في غير ما هو مشروط بالطهارة ، وعلى هذا فهو من الأموال عند الشارع أيضا .

حرمة التكسب بالخمر وكل مسكر مايع

(قوله : يحرم التكسب بالخمر وكل مسكر مايع والفقاع إجماعا نصا وفتوى . أقول)
قد قامت للضرورة من المسلمين (٤) وأطبقت الروايات من التعريقين على حرمة بيع الخمر وكل

(١) ج ٥ شرح فتح القدير ص ٢٠٢ .
(٢) في ج ١ فقه المذاهب ص ١٢ المالكية قالوا كل حي طاهر العين ولو كلباً أو خنزيراً
ومعه نقل في ج ٢ فقه المذاهب ص ٢٣١ عن المالكية حرمة بيع النجس ومثله بالخمر والخنزير
(٣) يب . زرارة عن أبي جعفر «ع» قال قلت له إن رجلا من مواليك يعمل الحماثل
بشعر الخنزير قال إذا فرغ فليغسل يده . موثقة .

يب . برد الاسكاف قال سألت أبا عبد الله «ع» عن شعر الخنزير يعمل به فقال خذ منه
فاغسله (فاغله) بالماء حتى يذهب ثلث الماء ويبقى ثلثاه ثم اجعله في نفارة جديدة ليلة باردة
فإن جمد فلا تعمل به وإن لم يجمد فليس له دسم فاعمل به واغسل يدك إذا مسسته عند كل
صلاة . ضعيفة لبرد . في القاموس النفخارة كجبانة الجرة ج النفخار .

برد الاسكاف قال قلت لأبي عبد الله «ع» إني رجل خزاز ولا يستقيم عملنا إلا بشعر
الخنزير فنغرز به قال خذ منه وبره فاجعلها في نفارة ثم اوقد تحتها حتى يذهب دسمها ثم اعمل به
ضعيفة لبرد . راجع ج ٢ التهذيب للتكاسب ص ١١٤ ، و ج ٢ ثل باب ٨٧ العمل بشعر
الخنزير مما يكتسب به .

(٤) أما عند الخاصة فواضح ، وأما عند العامة ففي ج ٢ فقه المذاهب ص ٦ و ص ٧ .
الخمر ما غامر العقل أي خالطه فأسكره وغيبه ، فكل ما غيب العقل من الخمر والتبذ وغيرهما
من أقسام المسكرات فهو حرام ، سواء كان مأخوذاً من العنب أو التمر أو العسل أو الحنطة
أو الشعير ، بل ولو من اللبن والطعام أو غير ذلك .

وفي ج ١ ص ١٥ ومن الأعيان النجسة المسكر المائع ، سواء كان مأخوذاً من عصير
العنب أو كانت تقيع زبيب أو تقيع تمر أو غير ذلك ، لأن الله تعالى قد سمى الخمر رجسا
والرجس في العرف النجس ، أما كون كل مسكر مايع نجساً فلما رواه مسلم من قوله «ع» —

مسكر مائع مما يصدق عليه عنوان الخمر من التبيذ والفقاع وغيرها ، أما الخمر فشربها من أعظم الكبائر وأشد الجرائم في نظر الشارع المقدس ، لا فية من الاضرار الدنية . والخليفة — كل مسكر خمر وكل مسكر حرام ، وفي ج ٢ ص ٢٣١ نقل اتفاق المذاهب الأربعة على حرمة بيع الخمر وإن كل نجس لا يصح بيعه . إذن فكل مسكر مائع وإن اخذ من اللبن لا يصح بيعه عند العامة كما لا يجوز شربه .

نعم في ج ٣ تاج العروس ص ١٨٧ والخمر ما أسكر من عصير العنب خاصة وهو مذهب أبي حنيفة . وفي ج ١ التذكرة ص ٣ من البيع النفاق عندنا نجس إجماعاً فلا يجوز بيعه ولا شراؤه لأنه كالخمر على ما تقدم خلافاً للجمهور كافة . وقد علمت أن ظاهر كلماتهم على خلاف مانسبه العلامة «ره» اليهم .

(روايات الخاصة) كما . محمد بن مسلم عن أبي عبد الله «ع» في رجل ترك غلاماً له في كرم له يبيعه عنياً أو عصيراً فانطلق الغلام فوهصر خمرأ ثم باعه قال لا يصلح ثمته ثم قال ان رجلاً من ثقيف أهدى الى رسول الله (ص) راويين من خمر فأمر بها رسول الله (ص) فأهريقا وقال ان الذي حرم شربها حرم ثمنها . حسنة لابراهيم بن هاشم .

كما . زيد بن علي عن آبائه «ع» قال لعن رسول الله (ص) الخمر وعاصرها . الحديث . ضعيفة لحسين بن علوان .

يب . الجراح المدايني قال قال أبو عبد الله «ع» من أكل السحت ثمن الخمر . ضعيفة لقاسم بن سليمان . الى غير ذلك من الروايات الكثيرة . راجع ج ١ كما باب ١٠٧ بيع العصير من المعيشة ص ٣٩٤ ، وج ٢ كما باب شارب الخمر ص ١٩٠ ، وج ٢ التهذيب باب القرر ص ١٥٥ وج ١٠ التواقي باب ٣٩ بيع الخمر ص ٣٨ ، وج ٢ مثل باب ٣٢ تحريم أجر الفاجرة وباب ٨٤ تحريم بيع الخمر مما يكتسب به ، وج ٢ المستدرک ص ٤٥٢ ، وج ١٦ البحار باب ٨٦ حرمة شرب الخمر وج ٢٣ ص ١٤ .

(روايات العامة) في ج ٣ البخاري باب تحريم التجارة في الخمر آخر البيوع ص ١٠٨ عن عائشة قال النبي (ص) حرمت التجارة في الخمر ، وفي ج ٦ سنن البيهقي ص ١٢ عن أبي هريرة ان رسول الله (ص) قال ان الله حرم الخمر وثمنها ، وفي رواية اخرى السحت ثمن الخمر ، وفي ج ٨ ص ٢٨٦ عن ابن عباس قال بلغ عمر ان رجلاً باع خمرأ قال قائل الله فلاناً باع الخمر . الحديث . وفي ص ٢٨٧ عن ثابت بن يزيد قال لقيت عبد الله بن عمر فسألته عن ثمن الخمر فقال ان رسول الله قال ان الله لعن الخمر وعاصرها . الحديث . الى غير ذلك من رواياتهم المتظافرة .

والبدنية والاجتماعية ، ويدل على حرمة جميع شؤونها الخمر المشهور بين الخاصة والعامة من أن رسول الله ص « لمن الخمر وعاصرها ومعتصرها وباعها ومشتريها وساقبها وآكل ثمنها وشاربها وحاملها والمحمولة إليه » .

وأما التبيذ المسكر فيدل على حرمة بيعه كلما دل على حرمة بيع الخمر وضعاً وتكليفاً لكونه خمرأ واقفاً ، لقوله ع (١) « فما فعل فعل الخمر فهو خمر » ولقوله ع « فما كان عاقبته عاقبة الخمر فهو خمر » فن البديهي أن التبيذ يفعل ما تفعله الخمر ويسكر كاسكار الخمر ، إذن فيكون ذلك مثلها في جميع الأحكام ، ومن هنا ورد في بعض الروايات (٢) « شيء يشبه تلك الخمرة المنتنة » أي التبيذ للمسكر ، على أنه جعل الامام ع من أقسام السحت ثمن التبيذ المسكر في رواية عمار الآتية ، وهذه الرواية وإن لم يكن فيها دلالة على حرمة البيع تكليفاً لظهورها في الحكم الوضعي فقط إلا أن في غيرها كفاية ، فإنه بعدما صدقت الخمر عليه حقيقة فيرتب عليه جميع أحكامها التي منها حرمة البيع ، وهكذا الفقاع لكونه خمرأ مجبولاً استصغرها الناس وقد نزل ذلك منزلة الخمر في عدة من الروايات (٣) بل في بعضها ما يدل على

(١) علي بن يقطين عن أبي إبراهيم قال إن الله لم يحرم الخمر لاسمها ولكن حرما لعاقبتها فما فعل فعل الخمر فهو خمر . ضعيفه لسهل بن زياد .

عنه عن أبي الحسن الماضي ع قال إن الله لم يحرم الخمر لاسمها ولكنه حرما لعاقبتها فما كان عاقبته عاقبة الخمر فهو خمر . موثق . راجع ج ٢ كما باب حرمة الخمر لقطعها ص ١٩٤ وج ٢ التهذيب الأشربة ص ٣١٠ ، وج ١١ الوافي باب ١٥٧ حرمة الخمر لقطعها ص ٨٤ وج ٣ ثل باب ١٩ ما فعل فعل الخمر من الاشربة المحرمة .

(٢) الكلبي النسابة قال سألت أبا عبد الله ع عن التبيذ فقال حلال قلت إنا نبيذه فنطرح فيه العكر وما سوى ذلك فقال ع شيء - كلمة تقييح - تلك الخمرة المنتنة بالحديث ضعيفة لمعل بن عبد البصري وسهل بن زياد ، راجع ج ٢ كما باب التبيذ ص ١٩٥ ، وج ١١ الوافي باب ١٦٠ التبيذ ص ٨٦ ، وج ١ ثل باب ٢ التبيذ من الماء المضاف ، وج ١ التهذيب باب المياه ص ٦٢ .

(٣) كما . الجعفري قال سألت أبا الحسن الرضا ع عن الفقاع فقال هو خمر مجبول فلا تشربه يا سليمان لو كان الدار لي أو الحكم لقتلت بآيسه وجلدت شاربه . ضعيفة لسهل وعبد ابن اسماعيل الرازي .

كما . الحسين القلانسي قال كتبت إلى أبي الحسن الماضي ع أسأله عن الفقاع فقال لا تقر ، فإنه من الخمر . ضعيفة لمحمد بن سنان والقلانسي . كما . الوشا قال كتبت إليه —

مبغوضية بيعه كقوله ع : لو أن الدار دارى لقتلت بابه .

تذكرة

هل تختص حرمة البيع بالماليات المسكرة كما يظهر من المصنف أم تعم جميع المسكرات ولو كانت من الجوامد خلاف ، ربما يقال بالثاني لوجوه :

الاول ان المستفاد من كلام بعض اللغويين (١) هو أن الخمر ما يخامر العقل ويخالطه فتشمل المسكرات الجامدة أيضا .

وفيه انه لا نسلم اعتبار قول اللغوي خصوصاً في مثل المقام من جهة العلم بهدم صحة صديق الخمر على الجامد ، على أن الظاهر من كلام تاج العروس (٢) هو ذلك أيضاً فإنه ذكر الخلاف في اختصاص الخمر بما أسكر من عصير العنب خاصة وفي عمومها المسكر من عصير كل شيء ، وأما المسكر الجامد فنخرج عن محل الخلاف .

الثاني أن الظاهر من التبريل في قوله « ص » (٣) « كل مسكر خمر » ترتب جميع آثار الخمر أو آثارها الظاهرة عليه التي منها حرمة البيع .

— يعني الرضا ع أسأله عن الفقاع قال فكذب حرام وهو خمر ومن شربه كان بمنزلة شارب الخمر قال وقال أبو الحسن الأخير ع لو أن الدار دارى لقتلت بابه ولجلدت شارب بحدته حد شارب الخمر وهي حرة استصغرها الناس . موثقة . راجع ج ٢ كما باب الفقاع ص ١٩٧ ، وج ٢ التهذيب الأشربة ص ٣١٣ ، وج ١١ الوافي باب ١٦٢ الفقاع ص ٨٨ ، وج ٣ تل باب ٢٧ تحريم الفقاع من الأشربة المحرمة .

(١) في ج ٣ تاج العروس ص ١٨٧ واختلف في وجده تسمية الخمر فليل لأنها تخمر العقل وتستره ، أو لأنها تخامر العقل أي تخالطه كما في الحديث ، وفي المصباح الخمر اسم لكل مسكر خامر العقل . وفي مفردات الراغب والخمر محيية لكونها خامرة للعقل وهو عند بعض الناس اسم لكل مسكر وعند بعضهم اسم للمتخذ من العنب والتمر .

(٢) في ج ٣ تاج العروس ص ١٨٧ والخمر ما أسكر من عصير العنب خاصة أو عام أي ما أسكر من عصير كل شيء والعموم أصح .

(٣) ضعيفة لعبد الرحمن بن زيد وأبيه وأحمد بن الحسن الميثمي وعطاء بن يسار ، راجع ج ٢ كما باب تحريم كل مسكر من الأشربة ص ١٩٣ ، وج ٢ التهذيب الأشربة ص ٣١٠ ، وج ١١ الوافي باب ١٥٦ حرمة كل مسكر من المشارب ص ٨٢ ، وج ٣ تل باب ١٥ تحريم كل مسكر من الأشربة المحرمة .

وفيه أن الرواية ضعيفة السند وغير متجربة بعمل المشهور وإن قلنا بالانحياز في موارد عمل المشهور فإن مقتضى العمل بعموم التنزيل الحكم بتجاسة المسكر الجامد ، مع أنه لم يقل به أحد وأما التزام الفقهاء رضوان الله عليهم بإجراء جميع أحكام الخمر على كل مسكر مبيع فهو ليس لأجل الأخذ بعموم التنزيل بل للروايات الخاصة كما عرفت .

الثالث رواية عمار بن مروان (١) فإنها تدل على أن ثمن المسكر من السحت إلا أنها ظاهرة في الحكم الوضعي .

وفيه أن الاستدلال بها متوقف على أن تكون الرواية كما نقله التهذيب المطبوع وبعض نسخ الوسائل بأن يكون لفظ المسكر معطوفاً على النبيذ ، وأما إذا كان وصفاً له بإسقاط الواو بينهما كما في غير نسخة التهذيب وبعض نسخ الوسائل فهي لا محالة تسقط عن الدلالة ، إذا عرفت ذلك فاعلم أنه وإن كان لفظ المسكر معطوفاً على النبيذ في رواية التهذيب إلا أنها مذكورة في الوافي والكافي بدون العطف بل بالتوصيف ، فترجيحها على نسخة التهذيب من الواضح بمكان ولو مع دوران الأمر بين الزيادة والنقيصة ، ورؤيد ذلك ما في رواية الخصال على ما في الوسائل من جعل لفظ المسكر وصفاً للنبيذ .

تبصرة

لا ينبغي عليك أنه لا يبعد اختصاص الروايات بما كان المطلوب منه الشرب والاسكار ، وأما لو كان الغرض منه شيء آخر ولم يكن معداً للاسكار عند العرف ولو كان من أعلى مراتب المسكرات كالمابيع المتخذ من الخشب أو غيره المسمى بلفظ (أكل) لأجل المصالح النوعية والأغراض العقلانية ، فلا يحرم بيعه لانصراف أدلة حرمة بيع الخمر عنه وضعاً وتكليفاً كانصراف أدلة عدم جواز الصلاة فيما لا يؤكل لحمه عن الإنسان .

(قوله : وفي بعض الأخبار يكون لي على الرجل درهم : أقول) قد ورد في جملة من

(١) قال سالت أبا جعفر (ع) عن الفلول قال كل شيء غل من الإمام فهو سحت والسحت أنواع كثيرة منها ثمن النبيذ للمسكر . ضعيفة لسهل بن زياد .

يب . عنه (ع) والسحت أنواع كثيرة منها ثمن النبيذ والمسكر . حسنة لأبراهيم بن هاشم . راجع ج ١ ك باب ٤٧ السحت ص ٣٦٣ ، وج ٢ التهذيب المكاسب ص ١١٠ ، وج ١٠ الوافي باب ٤٣ السحت ص ٣٧ وج ٢ ثل باب ٣٢ تحريم أجرة الفاحرة مما يكتسب به

(٢) في ج ٢ ثل الباب ٣٧ المذكور وفي ج ٢٣ البحار ص ١٤ .

الروايات جواز تخليل الخمر بمعالجتها بالملح ونحوه ، وعليه تحمل رواية ابن أبي عمير (١) الظاهرة في جواز أخذ الخمر من الغريم لاستيفاء الدين منه وإفسادها بعد الأخذ ، ويؤيد ذلك الجمل بتفسير علي بن حديد الإفساد فيها بالتخليل .

(قوله : والمراد به إما أخذ الخمر مجازاً . أقول) حل الرواية بنحو المانة الخلو إما على أخذ الخمر مجازاً ثم تخليلها ، أو أخذها وتخليها لمباحيها ثم أخذ الحل وفاء عن الدرام ، لا يستقيم ، أما الوجه الأول فلأن أخذها مجازاً ثم تخليلها لا يوجب سقوط الدين عن الغريم وهي صريحة في حصول الوفاء بمجرد الأخذ ، وأما الوجه الثاني فهو خلاف ظاهر الرواية فإن الموجود فيها ليس إلا كون استيفاء الدين بالخمر نفسها ، على أن المالك لم يعط الحل وفاء عن الدرام وإنما أعطى الخمر لذلك فقط ، إذن فيحتاج أخذ الحل كذلك إلى إذن جديد من المالك ، والرواية صريحة في خلافه .

لا يحوم أن الرواية ظاهرة في جواز اشتراء الخمر بقصد التخليل فترفع اليد بها عن ظهور ما يدل على حرمة بيعها مطلقاً وضماً وتكليفاً ، وعليه فتختص حرمة بيع الخمر بغير هذه الصورة ، فإن هذا التوهم فاسد لكونها أجنبية عن قضية البيع والشراء وإنما هي راجعة إلى جواز أخذ الخمر من المديون مسلماً كان أو كافراً وفاء عن الدين إذا كان الأخذ بقصد التخليل والإفساد ، نعم لو التزمنا بما التزم به المصنف فيما تقدم من أن (معنى حرمة الاكتساب حرمة النقل والانتقال بقصد ترتيب الأثر) وأن (ظاهر أدلة تحريم بيع مثل الخمر متصرف إلى ما لو أراد ترتيب الآثار المحرمة أما لو قصد الأثر المحلل فلا دليل على تحريم المعاملة) لتوجه القول بجواز بيع الخمر وشراؤها بقصد التخليل ولكنك عرفت ما فيه من الوهن .

تذنية

قد تقدم في بيع المختزير ظهور رواية منصور وغيرها في صحة بيع النبي مخمره وخنازيره (١) ابن أبي عمير وعلي بن حديد عن جميل قال قلت لأبي عبد الله «ع» يكون لي على الرجل الدرام فيعطني بها خمرأ فقال خذها ثم أفسدها قال علي (ابن حديد) واجعلها خلاً موثقة . راجع ج ٢ التهذيب الأشربة ص ٣١٧ ، وج ١١ الوافي باب ١٦٥ الخمر يجعل خلاً ص ٩١ ، وج ٣ مثل باب ٣١ غدم تحريم الخمر من الأشربة المحرمة ، وفي الوافي بعدما نقل الرواية قال زاد علي بن حديد في حديثه قوله واجعلها خلاً وربما يوجد في بعض النسخ « نسخة التهذيب » لفظة عليه السلام وكأنه من غلط الناسخ وذهاب وهمه إلى أمير المؤمنين «ع» ثم لا ينبغي أن نسبة التفسير إلى ابن أبي عمير كما في المتن ناشيء من سهو القلم .

من ذي آخر ، فيقيد بها ما يدل على حرمة بيع الخمر وكون ثمنها سحتاً ، وعليه فتقلب النسبة ويكون ما يدل على المنع أخص مما يدل على الجواز مطلقاً كروايتي محمد بن مسلم ووزارة المتقدمين في ذلك البحث ، إذن فنحمل المطلق على المقيد فتصير النتيجة أنه يجوز للذي أن يبيع بحره من ذي آخر .

جواز بيع المتنجس

(قوله : يحرم المعاوضة على الاعيان المتنجسة الغير القابلة للطهارة . أقول) المشهور بين الخاصة والعامة (١) حرمة المعاوضة على الاعيان المتنجسة الغير القابلة للتطهير ، قال في التذكرة (٢) ما عرضت له النجاسة ان قبل التطهير صبح يبعه ويجب إعلام المشتري بحاله ، وان لم يقبله كان كنس العين .

وقال في البسوط (٣) ما حصله ان كان المتنجس جامداً وكانت النجاسة العارضة رقيقة وغير مائة عن النظر اليه جاز يبعه وإلا فلا يجوز ، وان كان مايعا فان قبل التطهير صبح يبعه وإلا فلا يصح . بل في بعض الحواشي ان هذا الحكم مما لاخلاف فيه بل هو مما قام عليه الاجماع ولا اشكال في كونه مجمعا عليه .

ثم ان يحصل سهام المصنف ان المتنجس اذا توقف الانتفاع به بالمنافع المحالة على الطهارة نظير المايحات المتنجسة المعدة للشرب والمأكولات المتنجسة المعدة للاكل ، فان يبعه لايجوز للاخبار العامة المتقدمة ، لظهورها في أن حرمة الشيء تستلزم حرمة بيعه وثمذه ومن هذا القبيل المتنجس ، وان لم يتوقف الانتفاع به على الطهارة أو كان قابلاً للتطهير مع توقف الانتفاع به عليها فان يبعه يجوز ، نعم لايجوز الاستدلال بقوله «ع» في رواية تحف العقول (أو شيء يكون فيه وجه من وجوه النجس) على حرمة بيعه ، لان الظاهر من وجوه النجس المتوانات النجسة فان وجه الشيء إنما هو عنوانه فلا يشمل الاعيان المتنجسة فان النجاسة فيها ليست إلا أمراً عرضياً فلا تكون وجهاً وعنواناً لها .

(١) في ج ٢ فقه المذاهب ص ٢٣١ عن المالكية لا يصح بيع المتنجس الذي لا يمكن تطهيره على المشهور ، أما الذي يمكن تطهيره فإنه يجوز بيعه مع الاعلام بالنجاسة وإلا فللمشتري حق الخيار . وعن الحنابلة لا يصح بيع الدهن المتنجس أما النجس الذي يمكن تطهيره فان يبعه يصح . وعن الحنفية يصح بيع المتنجس والانتفاع به في غير الاكل .

(٢) ج ١ ص ٣ من البيع .

(٣) في حاشي ما يصح بيعه وما لا يصح .

وفيه مضاف إلى ما تقدم في تلك الروايات من ضعف السند والدلالة وعدم انجبارها بشيء. انه إن كان المراد بالحرمة فيها هي الحرمة الذاتية فلا تشمل المتنجس ، بداهة أما تنجسه بالأعيان النجسة ، إذن فيكون المتنجس خارجا عنها بالتخصيص ، وإن كان المراد بالحرمة الذاتية والحرمة العرضية فيلزم على المصنف أن لا يفرق حيث لا يفرق بينهما لئلا لا يقبله ، فإن موضوع حرمة البيع على هذا التقدير ما يتصف بالنجاسة سواء كان عرضية ، فامكان التطهير لا يؤثر في زوال الحرمة الفعلية عن موضوعها الفعلي ، غما ذكرناه لادلالة فيها على حرمة بيع المتنجس لأنه إن كان المراد بالحرمة فيها منافع الشيء أو منافعه الظاهرة فلا تشمل المتنجس ، ضرورة جواز الانتفاع به في غير ذلك من الاستغناء على الطهارة كاطعامه الصبي لو قلنا بجوازه أو البهائم أو ينتفع به في غير ذلك من الاستغناء المحللة ، وإن كان المراد بها حرمة الأكل والشرب فقط فإنها لا تستلزم حرمة البيع لما عرفت مراراً من أنه لا ملازمة بين حرمة الأكل والشرب وبين حرمة البيع فإن كثيراً من الأشياء يحرم أكلها وشربها ومع ذلك يجوز بيعها ، وأما دعوى الإجماع التعبدية على ذلك فخرافية فإن مدرك المجمعين هي الوجوه المذكورة على حرمة بيع المتنجس .

جواز بيع السباع والمسوخ إلا القرد

(قوله : قيل بعدم جواز بيع المسوخ من أجل نجاستها . أقول) أما المسوخ فالمشهور بين أصحابنا وبين العامة (١) حرمة بيعها ، بل في المبسوط (٢) ادعى الإجماع عليها وعلى حرمة الانتفاع بها ، وفي الخلاف (٣) دليلنا على حرمة بيعها إجماع الفرقة وقوله (ص) : إن الله إذا حرم شيئاً حرم ثمنه وهي حرمة الأكل فيحرم ثمنها ، وعن بعض فقهاءنا أنه لا يجوز بيعها لنجاستها ، فالتحصّل من كلماتهم أنه لا يجوز بيع المسوخ ، لحرمة لحمها ، وعدم وجود النفع فيها ، ونجاستها وقيام الإجماع على حرمة التمسك بها ، والكل ضعيف ، أما الحرمة فلا ملازمة بينها وبين حرمة البيع كما تقدم ، وأما النجاسة فأيضاً كذلك لو سلمنا نجاسة جميع أفراد المسوخ ، وأما عدم النفع فيها فغيره مضاف إلى عدم اعتبار المالية في الموضين وكفاية (١) في ج ٢ فقه المذاهب ص ٢٣٢ عن الحنابلة يجوز بيع سباع البهائم كالقيل والسبع ونحوها ، وكذلك عن الحنفية ، وفي ج ١ الخلاف للشيخ ص ٢٢٥ عن الشافعية كلما ينتفع به يجوز بيعه مثل القرد والقيل وغير ذلك .

(٢) في التجارة في حكم ما يبيع ببيع وما لا يبيع .

(٣) ج ١ ص ٢٢٥ .

الأغراض الشخصية في خروجها عن السفينة ، أنه لاشبهة في جواز الانتفاع بها منفعة محالة . أما الاجماع فنمتنع كونه تعديدا وكاشفا عن رأي الحجة «ع» بل هو كسائر الانجماعات المنقولة في المسائل المتقدمة في استناده الى المدارك المعلومة ، ويؤيد ذلك ماورد في بعض الروايات (١) من جواز بيع عظام القيل .

(نعم) ورد النهي (٢) عن بيع القرد وكون ثمنه سحائاً ، فان ثبت عدم الفصل فهو وإلا فلا بد من الحكم بعدم الجواز في خصوص القرد .

وأما السباع فلا شبهة في جواز بيعها لجواز الانتفاع بها بالاصطياد ونحوه وكذلك الانتفاع بجلودها على ماورد في جملة من الروايات (٣) بل في حديث (٤) جواز بيع اليهود وفي آخر (٥) جواز بيع الحر وفي ثالث (٦) جواز بيع جلود النمر وفي رواية علي بن جعفر (٧) جواز بيع جلود السباع والانتفاع بها مطلقا .

(١) عبد الحميد بن سعيد قال سألت ابا ابراهيم «ع» عن عظام القيل يحل بيعه أو شرائه الذي يحل منه الامشاط فقال لا بأس قد كان لأبي منه مشط أو أمشاط . عنه قوله لعبد الحميد راجع ج ١ ك باب ١٠٣ من المعيشة ص ٣٩٣ ، وج ٢ التهذيب ص ١١٢ ، وج ١٠ الوافي باب ٤٣ من المكاسب ص ٤١ ، وج ٢ ثل باب ٦٦ جواز بيع عظام القيل مما يكتسب به . (٢) مسمع عن أبي عبد الله «ع» قال ان رسول الله (ص) نهى عن القرد أن تشتري أو تبيع . ضعيفة لسهل وعبد بن الحسن بن شمعون . راجع الأبواب المتقدمة من المكتتب المذكورة ، وفي ج ٢ المستدرک ص ٤٢٦ عن الجعفریات من السحت ثمن القرد . موثقة . (٣) منها موثقة سماعة المتقدمة في ص ٧ .

(٤) عيص بن القاسم قال سألت أبا عبد الله «ع» عن اليهود وسباع الطير هل يلتمس التجارة فيها قال نعم . موثقة . راجع الأبواب المزبورة من كا و يب والوافي و ثل . (٥) في موثقة عبد الرحمن لا بأس بشمن الحر . وسند كرها في بيع كلاب الصيد . (٦) أبو مخلد السراج قال كنت عند أبي عبد الله «ع» (فدخله رجلان) فقال أحدهما اني رجل سراج أبيع جلود النمر فقال مدبوغة هي قال نعم قال ليس به بأس . ضعيفة لأبي مخلد راجع ج ٢ ثل باب ٤٧ مما يكتسب به ، والأبواب المذكورة من يب و كا والوافي : (٧) علي بن جعفر في كتابه عن أخيه قال سأله عن جلود السباع وبيعها وركوبها أ يصلح ذلك قال لا بأس ما لم يسجد عليها . موثقة . راجع ج ٢ ثل باب ٦٧ جواز بيع جلد غير ما كول اللحم مما يكتسب به .

وبهذا نحمل ما يدل (١) على حرمة بيع جلود السباع على الكراهة ، نعم ذكر في بعض روايات العامة (٢) انه لا يجوز بيع السنور ومن هنا وقع الخلاف بينهم في ذلك .

جواز بيع العبد الكافر

(قوله : يجوز بيع المملوك الكافر أصلياً كان أم مرتدّاً ملياً . أقول) إن المالك من الكفار على أقسام ثلاث ، فإن كفرهم إما أصلي أو عرضي ، وعلى الثاني ظاهراً أن يعرضهم الكفر بارتدادهم عن الملة وإما أن يعرضهم ذلك بارتدادهم عن القطرة ، أما الكافر الأصلي والمرتد الملى فيجوز بيعها بلا اشكال بل في المتن (بلا خلاف ظاهر بل ادعى عليه الاجماع وليس يبيعد) ولا يتوجه الاشكال على هذا الرأي من ناحية الأخبار العامة المتقدمة لما عرفت من وهنها ، ولا من ناحية النجاسة فإن الكافر وإن كان من الأعيان النجسة ويشمله قوله «ع» في رواية «تحف العقول» (أو شيء من وجوه النجس) إلا أن جميع منافعه غير متوقفة على الطهارة بل يجوز الانتفاع به في غير ما اعتبرت فيه الطهارة ، والرواية لضعف سندها لا تصلح للمانة ، وتوهم قيام الاجماع على عدم الجواز ، إنما هو توهم فاسد ، إذ مع كثرة المخالف ودعوى انعقاد الاجماع على الجواز لا يبقى مجال لهذا التخييل ، بل من القريب جداً أن يكون مدرك توهم الاجماع تلك الأخبار العامة ، إذن فتكون المعاضة على المملوك الكافر الأصلي والمرتد الملى مشمولة للسمومات وهذا مضافاً إلى ما يظهر من جملة من الروايات (٣) جواز بيع المملوك الكافر

(١) في ج ٢ المستدرک ص ٤٢٦ عن الجعفریات من السحت ثمن جلود السباع . موثقة .
وفي ص ٤٣٦ عن دعائم الاسلام عن علي «ع» قال من السحت ثمن جلود السباع . مرسله .
(٢) راجع ج ٦ سنن البيهقي ص ١٠ وفي ج ٢ فقه المذاهب ص ٢٣٢ عن الحنابلة وهل يصح بيع الهر خلاف واختار انه لا يجوز .

(٣) ابراهيم بن عبد الحميد عن أبي الحسن «ع» في شراء الروميات قال اشترهن وبهمن موثقة . اسماعيل بن الفضل قال سألت أبا عبد الله «ع» عن شراء مملوكي أهل الذممة اذا أقروا لهم بذلك فقال اذا أقروا لهم بذلك فاشتر وانكح . مرسله .

رطاعة النحاس قال قلت لأبي الحسن الرضا «ع» إن الروم يغيرون على الصقالية فيسرقون أولادهم من الجوارى والعلمان فيعمدون إلى العلمان فيخسونهم ثم يبعثون بهم إلى بغداد إلى التجار فما ترى في شرائهم ونحن نعلم أنهم قد سرقوا وإنما أغاروا عليهم من غير حرب كانت بينهم فقال لا بأس إنما أخرجهم من الشرك إلى الاسلام . ضعيفة لسهل بن زياد . الصقالية بالسین والصناد جيل من الناس حر الألوان كانوا بين بلغر وقسطنطينية . زكريا بن آدم —

وأما المرتد الفطري في التذكرة (١) المرتد إن كان عن فطرة ففي صحة بيعه نظر يلشأ من تضاد الحكمين ومن بقاء الملك فإن كسبه لمولاه . ومراده ان الحكم بالقتل والحكم بوجوب الوفاء بالعقد متضادان . والتحقيق إن ما يظهر من مطاوي كلمات الأصحاب تصريحاً أو تلويحاً في منشأ الاشكال هنا وجهان ، الأول من جهة نجاسته ، والثاني من جهة عدم صدق المال عليه أما الوجه الأول فهو يظهر من بعض الأساطين في شرحه على القواعد حيث بنى جواز بيع المرتد على قبول توبته بل بنى جواز بيع مطلق الكافر على قبوله للطهر بالاسلام .

وفيه مضافاً الى منع مانعية النجاسة عن البيع ، انه لو كان جواز بيعه مبنياً على زوال نجاسته بالتوبة لما كان فرق بين أقسام الكفار في ذلك ، سواء كان كفرهم أصلياً أم عرضياً وسواء كان عروضه بالارتداد عن الملة أم عن الفطرة ، وسواء تقبل توبتهم أم لم تقبل ، وذلك لما عرفت في بيع المتنجنس ان فعالية الحكم إنما هي بفعالية موضوعه ، فإذا قلنا بمانعية النجاسة عن البيع كانت مانعة عنه بوجودها الفعلي سواء كانت قابلة للزوال أم لا كيف فانه بعد صيرورة الموضوع فعلياً من جميع الجهات فتلك القابلية لا تؤثر في انكسار الحكم عنه على أن إمكان طهره بالتوبة لا يستلزم تحقق الطهارة لاحتمال أن لا يتوب ولا يخرج الامكان الاستقبالي من القابلية الى الفعلية . إذن فلا تمنع النجاسة عن بيع العبد اذا ارتد عن الفطرة . وأما الوجه الثاني فربما يقال بأن النجاسة وإن لم تكن مانعة عن البيع إلا أن العبد بارتداده عن الفطرة يخرج عن المالية لوجوب قتله وإن تاب ، إذن فيكون في معرض التلف ، وكذلك المرتد المملوك اذا لم يتب ، ومن هنا استشكل غير واحد من أعظم الأصحاب في رهن الفطري بدعوى أن الغرض من الرهانة هي الوثاقة فهي منتفية فيه .

وفيه أن عدم سقوط القتل عنه لا يخرج عن حدود المالية ، فان الانتفاع به بالعق بامكان من الامكان ، ولذا لو قتله غير الحاكم بدون إذنه لضمنه ، كيف فانه من هذه الجهة ليس إلا كالمملوك المريض المشرف على الموت ، فهل يتوهم أحد سقوطه بذلك عن المالية بحيث لا يوجب

— قال سالت الرضا «ع» عن قوم من العدو الى أن قال وسأله عن سبي الديلم يسرق بعضهم من بعض ويغشون المسلمين عليهم بلا إمام أيحل شرائهم قال اذا أقروا بالعبودية فلا بأس بسرائهم . مجهولة ل محمد بن سهل . راجع ج ١ ك باب ٩٣ من المعيشة ص ٣٨٨ ، و ج ٢ التهذيب بيع الحيوان ص ١٣٧ ، و ج ١٠ الوافي باب ٤٠ بيع الرقيق ص ٣٩ ، و ج ٢ تل باب ١ جواز الشراء من رقيق أهل الذمة وباب ٢ من بيع الحيوان .

(١) ص ٤ من البيع .

إتلافه الضمان ، ومع الفمض عن جميع المذكورات ان هذا الوجه إنما يصلح للمانعة اذا حصل الجزم بالقتل لبسط يد الحاكم الشرعي عليه وعلى إجراء الحدود لا مطلقا ، إذن فيكون الدليل أخص من المدعى .

جواز بيع كلب الصيد

(قوله : يجوز المعاوضة على غير كلب المراس في الجملة بلا خلاف ظاهر . أقول) حيث لم يكن غير كلب المراس من أقسام الكلاب على إطلاقه مما قام الإجماع على جواز بيعه ، فجعل المصنف الجواز المقيد بالاجمال مؤرداً لعدم الخلاف . فانك ستعرف وقوع الخلاف في بيع كلب الماشية والحائط والزرع .

ثم ان تحتق هذه المسألة في ضمن جهات الجهة الاولى الظاهر أنه لا خلاف بين الامامية في جواز بيع كلب الصيد الذي اتصف بملكة الاصطياد ، ويطلق عليه الصيود بالجمل الشائع في الخلاف (١) دليلنا إجماع الفرقه ، بل دعوى الإجماع المحصل عليه فضلا عن الإجماع المنقول غير جزائية ، إلا ما نسب الى ابن أبي عقيل من المنع عن بيع الكلب على إطلاقه استناداً الى العمومات ، وما يظهر من النهاية (٢) من قصر جواز التكسب به على السلوقي والماشية والزرع ، إلا أنك قد عرفت في بيع الكلب المراس أن المطلقات وإن كانت متظافرة ولكنها قيدت بالروايات الخاصة التي تدل على جواز بيع الصيود من الكلاب سلوقيا كان أم غير سلوقي وسند كرها في الجهة الثانية ، نعم عن أكثر العامة انه لا يجوز بيع الكلب ولو كان كلب صيد كما تقدم .

وقد ورد الأمر (٣) من طريقهم عن النبي (ص) على خلافه . وربما يتوهم تخصيص روايات الجواز السلوقي بدعوى انه هو المنساق منها لانصراف كلب الصيد اليه لكثرة وقوع الاصطياد به في الخارج أو أنه لا يتبادر ولا ينساق غيره من تلك الروايات ، فيبقى غير السلوقي تحت مطلقات المنع عن التكسب بالكلاب .

وفيه مضافاً الى كون الروايات خالية عن ذكر السلوقي ، وكثرة الاصطياد بغيره وإن كان أقل بالنسبة اليه ، وإن المراد بالسلوقي هو مطلق كلب الصيد وإن كان من غير جنسه كما صرح به غير واحد من الأماظم ، أنه يرد عليه ما في المتن من (عدم الغلبة المعتبر بها على فرض تسليم

(١) ج ١ ص ٢٢٤ .

(٢) أول للكاسب .

(٣) في ج ٦ سنن البيهقي ص ٦ عن جابر بن عبد الله عن الكلب والسنور إلا كلب الصيد .

كون مجرد غلبة الوجود من دون غلبة الاستعمال منشأ للانصراف) وعليه فلا مجال لتخصيص جواز البيع بالسلوقي فقط .

ثم أجاب عنه المصنف ثانياً وقال (مع أنه لا يصح في مثل قوله ثمن الكلب الذي لا يصيد أو ليس بكلب الصيد لأن مرجع التقييد إلى إرادة ما يصح عنه سلب صفة الاصطياد) وحاصل كلامه أن الكلب وإن كان طبيعة واحدة تعم جميع أفراد الكلاب وتصدق عليها صدق الكلبي على جزئياته والطبيعي على أفرادها ، إلا أن لحاظ تلك الطبيعة عند جعلها مورداً للحكم مع وصف الاصطياد تارة وبدونه أخرى ، يستلزم انقسامها إلى قسمين متضادين ، وعلى هذا فيتقابل كلب الصيد و كلب المهراش تقابل التضاد كما هو الشأن في كل ماهية ملحوظة مع الأوصاف الخارجية المشخصة تارة وبدونها أخرى ، إذن فلا يصحى إلى دعوى الانصراف بوجه لاستلزامه اتحاد المتضادين ووحدة المتقابلين فهو محال .

وفيه أن كلامه هذا إنما يصح في أمثال قوله «ع» في رواية محمد بن مسلم (ثمن الكلب الذي لا يصيد سحت) فإن ظاهر التوصيف أن وصف الاصطياد قد أخذ قيداً للموضوع إلا أنه لا يتم في قوله «ع» في مرسلة الفقيه (ثمن الكلب الذي ليس بكلب الصيد سحت) فإن من القريب جداً أن لا يصدق كلب الصيد ولو بحسب نوعه على غير السلوقي ، ولكن المرسلة ضعيفة السند ، ثم إن السلوق قرية في ناحية اليمن نسبت إليها كلاب الصيد إما لأجل أخذ أصلها منها أو لكون كلابها صيوداً .

الجملة الثانية أنك قد عرفت أن مورد الروايات ومعتقد الاجماع إنما هو الكلب المتصف بملكة الاصطياد وصار صيوداً بالفعل ، وحيث أن تلك الملكة التي هي منات صبة بيع الكلاب وملاكها لم تنصرف فعالية في الجر والقابل للتعليم من السلوقي والكبير الغير المعلم منه فيشكل الحكم بجواز بيعها .

وربما يقال في وجه الصحة فيها ، بأن الأخبار الواردة في بيع الكلاب على ثلاث ظوائف أما الطائفة الأولى فتدل على حرمة بيع الكلاب على وجه الإطلاق كالمطلقات وقد تقدمت جملة منها في بيع الكلب المهراش وسمعت أن أكثرها ضعيفة السند .

وأما الطائفة الثانية (١) فتدل على جواز بيع ما كان صيوداً بالفعل ومتصفاً بملكة (١) كما ويب . أبو عبد الله العامري قال سألت أبا عبد الله «ع» عن ثمن الكلب الذي لا يصيد فقال سحت فأما الصيود فلا بأس . بمجولة إقامه بن وليد .

يب . محمد بن مسلم عن أبي عبد الله «ع» قال ثمن الكلب الذي لا يصيد سحت ثم قال ولا بأس بثمان المهر . موثقة . —

الاصطياد سواء كان سلوقياً أم غير سلوقي .

وأما الطائفة الثالثة (١) فتدل على جواز بيع كلب الصيد كمرسلة الصديق وغيرها ، والمحتمل في الطائفة الأخيرة منها ثلاثة : الاول ان يكون المراد بكلب الصيد ما كان صيوداً بالفعل و كلب صيد بشخصه وواجداً للكلبة الاصطياد بنفسه ، فيكون الغرض من المركب هي اضافة الشخص الى وصفه ، وحينئذ فترجع هذه الطائفة الى الطائفة الثانية ويمحري فيها الاشكال المعتمد أيضاً من دعوى انصرافها الى السلوقي مع جوابها ، وعليه فنقيدها هنا وبالطائفة الثانية الطائفة الاولى ، فتصير النتيجة ان غير الصيود من الكلاب لا يجوز بيعه .

الثاني أن يراد به نوع كلب الصيد وان لم يحصف بعض أفرادها بالكلبة الاصطياد ، وعليه فتختص هذه الطائفة الأخيرة بالسلوقي فقط ، فتكون النسبة بينها وبين الطائفة الثانية هو العموم من وجه ، إذ قد يكون الكلب صيوداً ولا يكون من أفراد الكلاب السلوقية وقد يكون من أفرادها ولا يكون صيوداً بالفعل كالغير الملم من السلوقي ، وقد يجتمعان وحينئذ فيجوز تخصيص العمومات بكل من الطائفة الثانية والثالثة بناء على ما تقدمناه في الاصول من جواز تخصيص العام بالخاصين بينها عموم من وجه ، كما اذا ورد أكرم الغنم ثم وزد لا تكرم الفساق منهم ولا تكرم النحويين منهم ، فإنه جاز تخصيص أكرم

يب . ليت قال سألت أبا عبد الله (ع) عن الكلب الصيود يباع فقال نعم ويؤكل ثمنه .
مؤثقة . يب . عن أبي بصير عن أبي عبد الله (ع) قال رسول الله (ص) ومن الكلب الذي لا يصطاد من السحت . ضعيفة لقاسم بن محمد . راجع ج ١ كتاب ٤٢ السحت ص ٣٦٣ ،
و ج ٢ التهذيب باب المكاسب ص ١٠٧ وبيع الخمر ص ١٥٥ وكتاب الصيد ص ٣٠٢ ،
و ج ١٠ الوافي باب ٣٩ بيع الخمر ص ٣٩ وباب ٤٣ أنواع السحت ص ٤١ ، و ج ٢ تل
باب ٤٢ تحريم بيع الكلاب مما يكتسب به .

(١) يب . أبو بصير قال سألت أبا عبد الله (ع) عن ثمن كلب الصيد قال لا بأس بثمنه
والآخر لا يحمل ثمنه . ضعيفة لقاسم بن محمد .

الصديق قال قال (ع) ومن الكلب الذي ليس بكلب الصيد سحت . مرسلة . راجع
ج ٢ يب ص ١٠٧ ، و ج ١٠ الوافي ص ٥٢ ، و ج ٢ تل باب ٣٢ تحريم أجر الفاجرة
وباب ٤٢ تحريم بيع الكلاب مما يكتسب به ، وفي دعائم الاسلام عن علي (ع) انه قال
لا بأس بثمن كلب الصيد . وفي فقه الرضا و ثمن الكلب سحت إلا كلب الصيد . راجع ج ٢
المستدرک ص ٤٣٠ .

العلماء بكلا الخاصين وان كانت النسبة بينها هو العموم من وجه ، وعليه فيجوز بيع الصيد من غير السلوقى وبيع غير الصيد من السلوقى .

الثالث أن يراد به ما يكون بينه وبين الصيد نسبة وعلاقة ، بدعوى كفاية أدنى الملابس في صحة الاضافة كما هو الظاهر والموافق للاستعمالات الدائرة بين المحاورين ، ضرورة ان جملة كلب الصيد في اللغة العربية لم توضع لمعنى خاص بل اطلقت على حصه من الكلاب بوجه من المناسبة وبالعلاقة الملابس ، كيف فانها ترادف في اللغة الفارسية بلفظ (سك شكاري) ولا يعتبرون في صحة ذلك الاطلاق أزيد من تلك المناسبة الاجمالية ، وعليه فالنسبة بينها وبين الطائفة الثانية هو العموم المطلق فانه على هذا يصبح اطلاق كلب الصيد على الصيد مطلقا سلوقيا كان أم غيره وعلى السلوقى كذلك صيوداً كان أم غيره ، وعلى ذلك أيضا فيجوز تخصيص العمومات بها بناء على جواز تخصيص العام بالخاصين بينها عموم مطلق كما هو الظاهر على ما حققناه في محله .

وأظهر المحتملات الثلاث هو الاحتمال الاخير لما عرفت من كفاية أدنى الملابس في صحة الاضافة ، ثم الثانى لكثرة اضافة الموصوف الى وصف نوعه وبهذا صح جعله موضوعا للاحكام الشرعية ، وأما الاحتمال الاول فغير سديد جزما فان من المستبعد جسد اعتبار الانصاف التعلي في صحة اضافة الموصوف الى الصفة وأن لا يكتفى فيها بأدنى المناسبة ، هذا غاية ما يمكن أن يقال في جواز بيع السلوقى على الاطلاق :

ولكنه فاسد إذ العمل بما ذكرناه على كلا الاحتمالين إنما يجوز فيما اذا لم يكن كل من الخاصين مقيداً بقيد به ، يوافق العام ويسانحه ، وإلا فينتفى ذلك القيد بمفهومه أو منطوقه ما يخص به الخاص الآخر من مادة الافتراق ، فيكونان من أفراد الدليلين المتعارضين فيسقطان للتعارض .

وفي المقام ان الظاهر من قوله «ع» في الطائفة الثانية (نمن الكلب الذي لا يصيد سحت) (وأما الصيد فلا بأس) هو ان غير الصيد من الكلاب يحرم بيعه وان كان سلوقياً ، فيشارك العام بمقتضى اشتراكه القيد العددي ، كما ان الظاهر من قولهم عليهم السلام في الطائفة الثالثة (ولا بأس بشمن كلب الصيد والآخر لا يحمل ثمنه) هو انه كلما كان كلب صيد بنوعه جاز بيعه صيوداً كان أم لم يكن ، وأما غير كلب الصيد فلا يجوز بيعه وإن كانت صيوداً ، فيتعارضان في الصغير والكبير غير المعلمين من السلوقى على الاحتمال الثالث من دعوى العموم المطلق بين الخاصين ، وفي الصيد من غير السلوقى أيضا على الاحتمال الثانى من دعوى العموم من وجه ، بينها ، فصارت النتيجة على الاحتمال الثالث ان غير الصيد من

الكلاب لا يجوز بيعه وإن كان سلوقياً ، وعلى الثاني فالصيود من غير السلوقي أيضاً لا يجوز بيعه هذا كله مع الإغضاء عن سند الطائفة الثالثة ، وإلا فهي لا تقاوم الطائفة الثانية لضعف سندها ، وعدم انجبارها بعمل المشهور ، وحينئذ فينحصر المخصص لتلك العمومات في الطائفة الثانية ، فترفع القائمة من أصلها .

حرمة بيع كلب الحراسة

قوله : (الثالث كلب الماشية) . أقول : هذه هي الجهة الثالثة من الكلام ، الظاهر أنه لاشبهة في حرمة بيع الكلاب الثلاثة : أي كلب الماشية ، و كلب الحائط ، و كلب الزرع ، ويسمى كل واحد منها بالكلب الحارس ، وهذا هو المشهور بين القدماء ، وقد دلت عليه العمومات المتقدمة ، كما أن المشهور بين الشيخ (ره) ومن تأخر عنه الجواز .

وقد استدل عليه بوجوه : الوجه الاول ، دعوى الإجماع عليه كما يظهر من العلامة في التذكرة على ما حكاه المصنف (ره) قال : (يجوز بيع هذه الكلاب عندنا) ولكننا لم نجد ذلك في التذكرة . نعم ذكر الشيخ (ره) في الخلاف (١) : أن (بيع هذه الكلاب يجوز عندنا وما يصح بيعه يصح إجارتها بلا خلاف) . والمحكي عن حواشي الشهيد : (أن أحداً لم يفرق بين الكلاب الأربعة) . وظاهر هذه العبارة عدم وجود القول بالفرق بين الكلاب الأربعة في جواز البيع وعدمه .

وفيه أن ذلك معارض بدعوى الإجماع على حرمة بيعها ، على أن دعواه في مثل هذه المسألة تختلف فيها من الصعب المستصعب خصوصاً مع عدم كونه إجماعاً تعديداً كاشفاً عن رأي الحجة لاحتمال أن المجمعين قد استندوا إلى المدارك المعلومة المذكورة في المقام .

ولا ينتضي المعجب من الشهيد (ره) كيف يدعي : أن أحداً لم يفرق بين الكلاب الأربعة في حرمة البيع وجوازه ، مع كثرة الاختلاف في المسألة ١١ .

إلا أن يكون نظره الشريف في ذلك إلى العامة ، فقد عرفت في بيع كلب الطراش : أن طائفة منهم كالحنابلة والشافعية وبعض فرق المالكية ذهبوا إلى أن بيع الكلاب مطلقاً لا يصح حتى كلب الصيد وطائفة أخرى منهم كالحنفية وبعض آخر من المالكية ذهبوا إلى صحة بيعها مطلقاً حتى كلب الحراسة . أو يكون نظره إلى جواز الانتفاع بها مطلقاً وعدم جوازه كذلك ، فإن الفقهاء رضوان الله عليهم لم يفرقوا في ذلك بين الكلاب الأربعة .

الوجه الثاني : أن ثبوت الهدية على قائلها في الشريعة المقدسة يدل على جواز المعاوضة عليها وإلى هذا أشار العلامة في المختلف (٢) وقال : (ولأن لها ديات منصوبة ، فتجوز المعاوضة

عليها) . وقدرت هذه الدية في كلب الماشية بكبش ، أو بشرين درهما ، وفي كلب الحائط بشرين درهما ، وفي كلب الزرع بقفيز من طعام .

وفيه ان ثبوت الدية لها في الشريعة لا يدل على ملكيتها فضلا عن جواز المعاوضة عليها فقد ثبتت الدية في الحرم انه غير مملوك قطعاً ، بل لا يبعد ان يكون ثبوت الدية كاشفاً عن عدم الملك مع فرض كون الشيء محترماً ، وإلا لكان الثابت نقص القيمة ، أو تخيير المالك بينه وبين الدية كما في العبد والأمة .

الوجه الثالث : انه لاشبهة في جواز إجارتها لحفظ الماشية والحائط والزرع اتفاقاً كما في المتن ، فيجوز بيعها لوجود الملازمة بينها ، وإلى هذا الدليل اشار العلامة ايضاً في المختلف (١) وقال : (ولأنه يجوز إجارتها فيجوز بيعها)

وفيه انه لا ملازمة شرعية بين صحة الاجارة وصحة البيع ، فان إجارة الحر وأم الولد جائزة بالاتفاق ولا يجوز بيعها ، كما لا ملازمة بين صحة البيع وصحة الاجارة ، فان بيع الشعر والخنطة وعصير الفواكه وسائر المأكولات والمشروبات جائز اتفاقاً ، ولا تصح إجارتها فان من شرائط الاجارة ان العين المستأجرة مما يمكن الانتفاع بها مع بقاء عينها ، والامور المذكورة ليست كذلك .

وبعبارة اخرى ان جواز بيع الكلاب وعدمه من الاحكام الشرعية وهي امور توقيفية فلا يحصى عن اتباع أدلتها ، فان كان فيها ما يدل على جواز بيعها اخذ به ، وإلا فالعمومات الدالة على المنع متبعة .

الوجه الرابع : ما ذكره العلامة ايضاً في المختلف (٢) من انه (اذا جاز بيع كلب الصيد جاز بيع باقي الكلاب الاربعة ، والاول ثابت إجماعاً فكذا الثاني ، بيان الشرطية : ان المقتضى للجواز هناك كون المبيع مما ينتفع به ، وثبوت الحاجة الى المعاوضة ، وهذان المعنيان ثابتان في صورة النزاع ، فيثبت الحكم عملاً بالمقتضى السالم عن المعارض إذ الاصل انتفائه) . وزاد عليه بعض اصحابنا : ان ما يترتب على الكلاب الثلاثة من المنافع اكثر مما يترتب على كلب الصيد ، فلذا جاز بيعه . كان بيع تلك الكلاب الثلاثة اولى بالجواز .

وفيه انه قياس واضح ، فقد نهينا عن العمل به في الشريعة المقدسة ، بالإدلة القاطعة ، وعليه فلا وجه لرفع اليد عن العمومات إلا في الكلب المبيد .

الوجه الخامس : ان الحكم بجواز بيعها هو مقتضى الجمع بين الروايات ، لانا اذا لاحظنا العمومات الدالة على المنع ، مع قوله (ع) في رواية تحف العقول : (وكل شيء يكون لهم

(١) الموضع المتقدم . (٢) الموضع المتقدم .

فيه الصلاح من جهة من الجهات فهذا كله حلال بيعه وشراؤه وإعساكه واستعماله وبيعته وعاريته (وجدنا أن النسبة بينها هي العموم من وجه ، فإن العمومات تقتضي حرمة بيع الكلاب كلها ، وإنما خرج منها بيع كلب الصيد فقط للروايات الخاصة ، وهذه الفقرة من رواية تحف العقول تقتضي صحة بيع كلبا كان فيه جهة صلاح ، فتشمل بيع كلب الماشية و كلب الحائط و كلب الزرع أيضا ، لجواز الانتفاع بها في الحرمة ، وبعد سقوطها بالمعارضة يرجع في إثبات الجواز التكليفي إلى أصالة الإباحة ، وفي إثبات الجواز الوضعي إلى عمومات صحة البيع والتجارة عن تراخ .

وفيه أولا : أننا لو ائخذنا عما تقدم في رواية تحف العقول ، فإنها لا تقاوم العمومات المذكورة في خصوص المقام ، لأن كثرة الخلاف هنا مانعة عن انجبار ضعفها بعمل المشهور . وثانيا : أنه لا مناص من ترجيح العمومات عليها ، إذ قد بينا في علم الأصول : أن من جملة المرجحات عند معارضة الدليلين بالعموم من وجه أن يلزم من العمل بأحدهما إلغاء الآخر من أصله ، وإسقاط ما ذكر فيه من العنوان عن الموضوعية ، وحينئذ فلا بد من العمل بالآخر الذي لا يلزم منه المحذور المذكور ، وفي المقام لو عملنا برواية تحف العقول . للزم من ذلك إلغاء العمومات على كثرتها ، ولسقط عناوين الكلب المذكور فيها عن الموضوعية لخروج الكلب الصيد منها بالروايات الخاصة كما عرفت ، ولو خرجت الكلاب الثلاثة منها بالرواية المذكورة لما بقي تحتها إلا الكلب الهراش فقط ، ويكتفي في المنع عن بيعه عدم وجود النفع فيه ، فلا يحتاج إلى تلك العمومات المتطافرة ، ويلزم المحذور المذكور ، وأما إذا عملنا بالعمومات ، ورفعنا اليد عن الرواية فإن المحذور لا يتوجه أصلا ، لأن ما فيه جهة صلاح من الأشياء لا ينحصر في الكلاب الثلاثة .

ونظير ذلك المعارضة بين ماورد (١) من الأمر بفصل الثوب من أبواب ما لا يؤكل لحمه وماورد (٢) من نهي البأس عن بول الطير وخرقه ، فأننا لو قدمنا الطير الأول ، وحكمتنا

(١) عبد الله بن سنان قال : قال أبو عبد الله (ع) : اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه . حسنة لأبراهيم بن هاشم . راجع ج ١ ثل باب ٨ نجاسة البول من أبواب النجاسات و ج ١ التهذيب باب تطهير الثياب ص ٧٥ ، و ج ١ كتاب ٣٧ أبوال الدواب ص ١٨ ، و ج ٤ الوافي باب التطهير من فضلات الحيوانات ص ٣٠ .

(٢) أبو بصير عن أبي عبد الله (ع) قال : كل شيء يطير فلا بأس ببوله وخرقه . حسنة لأبراهيم بن هاشم . راجع ج ١ ثل باب ١٠ حكم ذرق الدجاج من النجاسات ، والأبواب المذكورة من كتاب الوافي .

بسيبه بنجاسة خرم الطيور التي لا يؤكل لحمها لكان ذكر الطير في الخمر الثاني لغوا محضاً ، إذ لا يبقى تحته إلا ما يؤكل لحمه من الطيور ، ويكتفي في طهارة ذرقها ما يدل (١) على طهارة بول ما كول اللحم ، وهذا بخلاف العكس ، فإنا إذا عملنا بالخمر الثاني لم يلزم المحذور لكثرة أفراد غير المأكول من غير جنس الطيور .

ومن هذا القبيل أيضاً معارضة ما يدل (٢) على انفعال الماء القليل بملاقاته النجاسة . ما يدل (٣) على عدم انفعال الجاري بذلك ، فإن العمل بالطائفة الأولى ، والحكم بانفعال الجاري بملاقاته النجاسة إذا كان قليلاً يوجب كون ذكر الجاري في الطائفة الثانية لغواً ، إذ لا يبقى فيها إلا الكر ، ويكتفي في عدم انفعاله بملاقاته النجاسة ما يدل (٤) على عدم انفعال الكر بذلك على الإطلاق ، ولو انعكس الأمر لم يلزم المحذور لكثرة أفراد القليل من غير الجاري . الوجه السادس : ما في المتن من حكاية رواية ذلك عن الشيخ في المبسوط ، قال : (إنه روى ذلك يعني جواز البيع في كلب للماشية والحائط المنجور قصور سنده ودلالته - لكون المنقول مضمون الرواية ، لامتناعها ، ولا ترجمتها - باشتهاره بين المتأخرين) .

وفيه أن الشهرة بين المتأخرين لا تحجب ضعف الرواية ، بل ولم يعلم استنادهم إليها في قيام بالجواز ، فلعلمهم استندوا في ذلك إلى الوجوه المذكورة ، كما يظهر ذلك من يلاحظ كلماتهم على أنه لم يثبت لنا كون المحكي عن الشيخ رواية فضلاً عن انجباره هنا بالاشتهار ، وتوضيح ذلك : أن ناقل الرواية تارة ينقلها بألفاظها الصادرة عن المنقول عنه ، وأخرى بترجمتها بلغة أخرى غير لغة المروي عنه ، وثالثة بمعناها ، كما هو المتعارف بين الرواة ، خصوصاً في الأحاديث الطوال التي يصير حفظ ألفاظها عادة ، ورابعة بضمونها ، كما هو المرسوم بين الفقهاء في مرحلة الافتاء .

- (١) حرير ووزارة انتهاقلا : لا تفصل قوبك من بول شيء يؤكل لحمه . حسنة لابراهيم ابن هاشم . راجع ج ١ كتاب ٣٧ أبواب الدواب ص ١٨ . وج ٤ الوافي باب التطهير من فضلات الحيوانات ص ٣٠ وج ١ ثل باب ٨ طهارة البول من كل ما يؤكل لحمه من أبواب النجاسات (٢) راجع ج ١ ثل باب ٨ نجاسة ما يقص عن الكر من أبواب ماء المطلق .
- (٣) راجع ج ١ ثل باب ٥ عدم نجاسة الماء الجاري من أبواب ماء المطلق .
- (٤) محمد بن مسلم عن أبي عبد الله ع : وسئل عن الماء تبول فيه الدواب وتلف فيه الكلاب وبقتل فيه الجنب ؟ قال : إذا كان الماء قد ركر لم ينجسه شيء . مجهولة لمحمد بن اسماعيل النيسابوري . راجع ج ١ كتاب الماء الذي لا ينجسه شيء ص ٢ ، وج ١ التهذيب باب المياه ص ١١٧ ، وباب الأحداث ص ١٢ .

أما غير القسم الأخير فلا شبهة في تحول أدلة اعتبار الخبر له ، كما هو واضح ، وأما القسم الأخير فلا تشمله تلك الأدلة قطعا ، لانحصارها في الاخبار الحسية ، ورأي الفقيه من الامور الخدسية ، فلا يكون حجة لفيمه ولغير مقلديه ، كما حقق في علم الاصول .

واذا عرفت ذلك اتضح لك أن المحكي عن الشيخ (ره) لا يكون مشمولا لدالة اعتبار الخبر لان ظاهره أنه (ره) فهم باجتهاده جواز البيع من الروايات ، وأشار اليه بلفظ الإشارة مداهة أن الامام (ع) لم يبين الحكم على النحو المذكور في العبارة ، وبلغظ الإشارة ابتداء من دون أن يكون مسبوقا أو ملحوقا بكلام آخر يدل عليه ، وعليه فلم يثبت كون المحكي رواية حتى يتجبر ضعفها بعمل المشهور ، وتكون حجة لنا في مقام الفتوى ، نعم لو كانت الرواية بأصلها واصله اليان ، وقلنا بانجبار ضعف الخبر بشيء لكان لهذه الدعوى مجال واسع هذا كله على تقدير أن يكون المنقول في المتن هو عين عبارة الشيخ (ره) .

ولكنها ليست كذلك ، فانه قال في تجارة المبسوط (١) : (وروي ان كلب الماشية والحائط كذلك) وعلى هذا فهي رواية مرسله ، وقابلة للانجبار .

ومع ذلك لا يجوز الاستناد اليها أيضا ، لما عرفت في البحث عن رواية تحف العقول من منع انجبار ضعف الرواية بشيء صغرى وكبرى . على أن من البعيد جداً بل من المستحيل عادة أن تكون هناك رواية ، ولم يظفر عليها غير الشيخ من علماء الحديث ، أو وصلوا اليها ولكنهم لم يوردوها في اصولهم المعتمدة للرواية ، حتى هو (ره) في تهذيبه .

والظنون أن الشيخ (ره) اطلع عليها في كتب العامة ، وأوردها في كتابه للناسية إلا أن أحاديثهم عن النبي (ص) في النهي عن بيع الكلاب خالية أيضا عن استثناء كلب الماشية و كلب الحائط .

لا يقال : إن عدم اشتهاار المرسله بين القدماء لا يمنع انجبار ضعفها بعمل المشهور من المتأخرين ، فان ظهورها إنما كان من زمان الشيخ (ره) ، فيكون هذا عذراً لعدم عزاء القدماء بها ، وإنما يضر ذلك فيما اذا كانت الرواية بمراى منهم ومسمع ، ثم لم يعملوا بها لا عراضهم عنها .

فانه يقال : إن ضعف الرواية إنما يتجبر بالشهرة إذا عمل بها للمشهور مع نقلهم إياها من كتبهم من دون أن يستندوا في ذلك الى نقل شخص واحد ، وأما اذا انتهى سند الناقل الى شخص واحد فليست بها الى الثقله وغيرهم سيان ، فمثل هذه الشهرة لا توجب الانجبار .

(١) راجع فصل حكم ما يصح بيعه وما لا يصح ، وج ٢ ثل باب ٢٠ تحريم بيع الكلاب مما يكتسب به .

ضرورة عدم اختصاص الدقة بقريئة زائدة ليمتازوا بها على غيرهم . وإذن فنسبة للمرسلة الى العاملين والناقلين كندبتنا اليها ، لأن مستندهم أجمع هو نقل الشيخ (ره) فقط ، فلا يكون علمهم هذا جابراً لوحتها .
ويضاف الى ذلك ما قد عرفته مراراً من فساد البناء والمبنى ، وأن الشهرة لا تعجز ضعف الرواية صفري وكبرى .

تذييل

المستفاد من أخبار الباب إنما هو حرمة بيع كلب الماشية و كلب الحائط و كلب الزرع وأما المعاملات الأخرى غير البيع فلا بأس في إيقاعها عليها ، كإيجارها ، وهبتها ، والصلح عليها بناء على عدم جريان أحكام البيع عليه اذا كانت نتيجته للمبادلة بين المالكين ، فإن المذكور في تلك الأخبار هي حرمة ثمن غير الصيود من الكلاب ، ولا يطلق الثمن على ما يؤخذ بدلا بغير عنوان البيع من المعاملات .

ثم لا يخفى : أن اقتناء تلك الكلاب ولو في غير أوان الاصطياد والحراسة مما لا إشكال فيه لأنها من الأموال ولو باعتبار الانتفاع بها في وقت الاصطياد والحراسة ، وحرمة بيع هذه الكلاب لا يضر بجواز اقتنائها ، إذ لا ملازمة بين حرمة بيع شيء وحرمة اقتنائه والانتفاع به كيف وإن الانتفاع بها أكثر من الانتفاع بالكلب الصيود ، خصوصاً لاهل البادية ، وأصحاب الماشية والبساطين والزرع ونحوها ، ولم يستشكل أحد في جواز ذلك فيما نعلم ، بل ورد في أخبار الفريقين (١) جواز اقتناء الكلاب الأربعة ، إلا أن تلحق بالكلب الحراش .

(١) في ج ٢ المستدرک باب ٣٥ كراهة اتخاذ الكلب من أبواب الدواب عن غوالي اللثالي عن النبي (ص) انه قال : من اقتنى كلباً إلا كلب ماشية أو صيد أو زرع فقد انتقص من أجره كل يوم قيراط . مرسله .

أبو الفتح في تفسير قوله تعالى : (وما علمتم من الجوارح) الآية ، رخص النبي (ص) في اقتناء كلب الصيد وكل كلب فيه منفعة مثل كلب الماشية و كلب الحائط والزرع رخصهم في اقتنائه ونهى عن اقتناء ما ليس فيه نفع ، الخمر . مرسله .

وفي ج ٦ سنن البيهقي ص ٩ عبد الله بن عمر يقول : سمعت رسول الله (ص) يقول : من اقتنى كلباً إلا كلب ضاري لصيد أو ماشية نقص من أجره كل يوم قيراطان .

وفي رواية أخرى قيل لابن عمر : إن أبا هريرة يقول : أو كلب زرع ، فقال : إن أبي هريرة زرعاً . أقول : في هذا الحديث إشارة إجمالية الى مكانة أبي هريرة في —

وقد يقال : يجوز بيع كلب الماشية لقول علي «ع» في رواية قيس (١) : (لاخير في الكلاب إلا كلب صيد أو كلب ماشية) . فان جواز البيع من الخير الثابت فيه . وفيه أن غاية ما يستفاد من الرواية هو جواز اقتناؤه للاقتناع به في حراسة الماشية وانصافه بالمالية بهذا الاعتبار ، وأما جواز بيعه فلا يستفاد منها ، لأنك قد عرفت عدم الملازمة بين كون الشيء مالا ، وبين جواز بيعه ، وإذن فالرواية من جملة ما يدل على جواز اقتناء كلب الماشية . ومن هنا اتضح : أنه لاوجه لقياس ما يحرم بيعه من الكلاب الثلاثة بالخمر لاثبات عدم المالية فيها ، لاوجه لذلك لان الشارع قد ألغى مالية الخمر ، بخلاف الكلاب الثلاثة ، فان ماليتها محفوفة في نظر الشارع وإن حرم بيعها .

جواز بيع العصير العنبي اذا غلى ولم يذهب ثلثاه

قوله : (الاقوى جواز المعاوضة على العصير العنبي اذا غلى ، ولم يذهب ثلثاه) . أقول : الغليان عبارة عن القلب ، كما في رواية الحماة (٢) ، قال : (قلت : أي شيء الغليان ؟ قال : القلب) . والمراد به حصول النشيش فيه بحيث يصير أعلاه أسفله ، ثم ان العصير اذا غلى بنفسه حكم بتجاسته بمجرد ظهور النشيش فيه عند بعض القدماء ، وقد شيد أركان هذا القول البطل البجاعة شيخ الشريعة (ره) في رسالته المصيرية ، وتبعه جملة ممن تأخر عنه وعلى هذا فلا تحصل الطهارة والحلية فيه إلا بصيرورته خلا . ويمكن تأييد هذا القول برواية الكلبي النسابة المتقدمة في بيع النبيذ (قال : سألت أبا عبد الله «ع» عن النبيذ ؟ فقال : حلال ، قلت : إنا نلذه فنطرح فيه العكر وما سوى ذلك فقال «ع» : شد شه تلك الخمرة الملتنة) : وقد كنا نجزم بذلك القول في سالف الايام ، ثم عدلنا عنه ، وتحقيق الحق في محله .

— وضع الاحاديث الكاذبة ، حسب اقتضاء اغراضه القاسدة وآرائه الكاسدة .

(١) محمد بن قيس عن أبي جعفر «ع» قال : قال : أمير المؤمنين «ع» : لاخير في الكلاب إلا كلب صيد أو كلب ماشية . صحيحة . راجع ج ٢ ك باب ١٢ الكلاب ص ٢٣٣ ، وج ١١ الوافي باب ٢١٢ الكلب ص ١١٧ ، وج ٢ ثل باب ٤٣ كراهة اتخاذ الكلب من أحكام الدواب .

(٢) عن أبي عبد الله «ع» قال : سألت عن شرب العصير ؟ قال : تشرب ما لم يغلي فلما غلى فلا تشربه ، قلت : أي شيء الغليان ؟ قال : القلب . راجع ج ٣ ثل باب ٢٧ أن العصير لا يحرم شربه من أبواب الاشربة المحرمة .

وإن كان غليانه بالنار فهو عمل الكلام في المقام ، ومورد النقض والابرام من جهة طهارته وعدمها ، وجواز شربه وبيعه وعدمها ، وفصل بعضهم بين العصير العني والتمري وحكم بنجاسة الاول وطهارة الثاني ، وتحقيق ذلك وتفصيله في كتاب الطهارة ، ووجه الكلام هنا في خصوص البيع فقط ، والظاهر جوازه .

ولنهد ليبيان ذلك مقدمة ، وهي أنه لا إشكال في أن العصير العني سواء غلى أم لم يغل من الاموال المهمة في نظر الشارع والعرف ، وعليه فلو أتلفه أحد ضمن قيمته لملكه ، كما لا غلاص الغاصب ، فانه يضمنه بنقصان قيمته إذا كان الغليان موجبا للنقص ، كأن اخذ للتداوي في غير أوان العنب ، فانه لا قصور في شمول دليل اليد لذلك مع قيام السيرة القطعية عليه وإن كان غليانه لا يوجب نقصان قيمته ، أو كان سببا لزيادتها فلا وجه للضمان ، كأن أخذ للديس ونحوه فغضبه الغاصب فأغلاه ، والوجه في ذلك هو أن الغاصب وإن أحدث في العصير المقصوب وصفاً جديداً ، إلا أن تصرفه هذا لم يحدث عيباً في العصير ليكون موجبا للضمان ، بل صار وسيلة لازدياد القيمة .

ومن هنا ظهر لك ضعف قول المتن : (لو غصب عصيراً فأغلاه حتى حرم ونجس لم يكن عليه ضمان) بل وجب عليه رد ، ووجب عليه غرامة الثلثين ، واجرة العمل فيه حتى يفسد الثمن) وقد عرفت عدم صحة ذلك على إطلاقه .

إذا كانت ذلك ، فع الكلام في ناحيتين ، الناحية الاولى : في جواز بيع العصير العني بغير غلاص ، والقواعد ، والناحية الثانية : في جواز بيعه وعدم جوازه بحسب الروايات . والناحية الاولى : فقد يقال : بحرمة بيعه إذا غلى من جهة النجاسة ، والحرمة ، وانتفاء حرمة بيعه بغير غلاص . من هذه التعليقات الى معنى محصل ، أما النجاسة فانها لم تذكر إلا في الروايات ، والمراد بها النجاسات الذاتية ، فلا تشمل المنتجسات ، لأن نجاستها لا يثبت بغير غلاص ، ولو سلمنا شمولها للمنتجسات فالنهي عن بيعها ليس إلا من جهة عرائنها عن المنفعة ، ولا شبهة في أن العصير العني المشوي ليس كذلك ، لوجود المنافع المحللة فيه بعد ذهاب حرمة بيعه ، على أن مانعية النجاسة عن البيع متنوعة كما تقدم .

وأما الحرمة فقد يقال : إن الروايات العامة المتقدمة دلت على وجود الملازمة بين حرمة بيعه وحرمة بيعه . إلا أنه فاسد ، فقد تقدم أنها ضعيفة السند ، وأشرنا أيضاً الى عدم الملازمة بين حرمة الشيء وحرمة بيعه ، على أن المراد بالحرمة فيها ما يعرض على الشيء ، فلا تشمل الأشياء المحرمة بواسطة عروض أمر خارجي ، وإلا لزم أن يحرم بيع الأشياء المباحة (كالخمر) بالنجاسة أو غيرها مما يوجب حرمتها العرضية

وأما انتفاء المالية ففيه أن العصير المنني المغلي من الأموال الخطيرة في نظر الشارع والعرف ولذا لو أتلفه أحد لضمنه كما عرفته . على أن الظاهر أن المالية لا تمتد في صحة المعاوضة على الشيء . وأما الناحية الثانية : فقد استدل على حرمة بيعه بروايات : منها قوله «ع» في رواية محمد بن الميثم (١) : إنه (إذا تغير عن جاله وغلى فلا خير فيه حتى يذهب ثلثاه) . فثبت البيع من جملة الخير المنني فلا يجوز . وفيه أولا : أنها رواية مرسلة ، فلا تصلح للاستناد إليها في الأحكام الشرعية . وثانيا : أنها بعيدة عن حرمة البيع لظهور السؤال في حرمة التجرب فقط ، فلا تشمل البيع .

ومنها قوله «ع» في رواية أبي كهمس (٢) : (وإن غلى فلا يخل بيه) فان ظاهرهما نفي الحلية المطلقة تكليفية كانت أم وضعية ، فعدل على حرمة بيع العصير اذا غلى ولم يذهب ثلثاه وفيه أولا : أنها ضعيفة السند . وثانيا : أن ظهورها في غليان العصير بنفسه لا بالنار ، فتكون غريبة عما نحن فيه ، وراجعة الى القسم الاول من العصير ، وقد عرفت من بعض القدماء ومن شيخ الشريعة أن الطهارة والحلية فيه لا يحصلان إلا بصورته خلا ، على أن الظاهر من الحلية فيها بقريته المصدر والذيل هي التكليفية فقط دون الوضعية وحدها ، أو ما هو

(١) عن رجل عن أبي عبد الله «ع» قال : سألت عن العصير يطبخ بالنار حتى يغلي من ساعته فيشر به صاحبه ؟ فقال : إذا تغير عن حاله وغلى فلا خير فيه حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه . مرسلة . راجع ج ٢ كآبب العصير ص ١٩٧ . وج ٢ التهذيب باب الاشرية ص ٣١٢ وج ١١ الوافي باب ١٦١ العصير ص ٨٧ . وج ٣ ثل باب ٣ تحريم العصير من الاشرية المحرمة (٢) قال : سألت رجلا أبا عبد الله «ع» عن العصير فقال : لي كرم أنا أعصره كل سنة وأجمعه في الدنان وأبيعه قبل أن يغلي ؟ قال : لا بأس به وإن غلى فلا يخل بيه ثم قال : هو ذا نحن نبيع تمرنا ممن نعلم أنه يصنعه نجراً . مجهولة لابي كهمس : راجع ج ٢ التهذيب بيع الخمر ص ١٥٥ . وج ١ كآبب ١٧٧ بيع العصير ص ٣٩٥ . وج ١٠ الوافي باب ٣٩ بيع العصير ص ٣٩ . وج ٢ ثل باب ٨٨ جواز بيع العصير ممن يعمل نجراً بما يكتسب به . في ج ٣ رجال المامقاني في فصل الكئي ص ٣٢ : كهمس بالكاف المفتوحة ، والهاء الساكنة والميم المفتوحة والسين المهملة من اسماء الاسد قاله الليث . والرجل القينج الوجه عن ابن خاويه . والثاقفة الكوماء ، وهي العظيمة السنام عن ابن عباد ، نص على ذلك كله في التاج ، وفي الصحاح ان الكهمس القصير ، وابو حي من العرب ، وابو كهمس كنية الميثم بن عبد الله ، وظاهر النقد كونها رجلين ، والظاهر الاتحاد ، وهو كنية قاسم بن عبيد الله . أقول : في ج ٢ التهذيب كتاب الطلاق ص ٢١٩ أبي كهمس اسمه هيثم بن عبيد .

أغم منها ومن التكليفية ، إذن فالرواية ناظرة إلى حرمة بيع العصير للشرب ، فإنت إشراب
التنجس أو المتنجس للمسلم حرام ، وأما حرمة بيعه للدهس ونحوه فلا يستفاد منها .
ثم لا يخفى : أن قوله «ع» في ذيل الرواية : (هو ذا نحن نبيع تمرنا ممن نعلم أنه يصنعه
حمرأ) . إنما هو لدفع وسوسة السائل من تجوز الامام «ع» بيع العصير قبل الغليان ، وإن
كان المشتري ممن يصنعه حمرأ ، وسيأتي في مبحث بيع العنب ممن يجعله حمرأ تعليل الامام «ع»
جواز البيع بهوله : (بئنة حلالاً فجعله حراماً فأبعده الله) وقد تكرّر ذلك في جملة من الروايات
ومنها ما في رواية أبي بصير (١) من قوله «ع» : (إذا بعته قبل أن يكون حمرأ وهو
خلال فلا بأس) . فإن منطوقها يدل على جواز بيع العصير قبل صيرورته حمرأ ، ومفهومها
يدل على عدم جواز البيع بعد حرمة العصير بالغليان .

وفيه أولاً : أنها ضعيفة السند ، وثانياً : أن راويها أبا بصير مشترك بين اثنين ، وكلامها
كوفي ، ومن أهل الثقة ، ومن المقطوع به أن يبيع العصير العني لم يتعارف في الكوفة في
زماننا هذا مع نقل العنب إليها من الخارج فضلاً عن زمان الراوي الذي كان العنب فيه قليلاً
جداً ، وعليه فالمسؤول عنه هو حكم العصير التمري الذي ذهب المشهور إلى حليته حتى بعد
الغليان ما لم يصير حمرأ ، فلا يستفاد من الرواية إلا حرمة بيع الحمر وجواز بيع العصير التمري
قبل كونه حمرأ ، فتكون غريبة عن محل الكلام ، وإن أيسر عن ذلك فلا إشكال أنها غير
مختصة بالعصير العني ، فطاية الأمر أن تكون الرواية شاملة لكل العصيرين ، إلا أنه لا بد
من التخصيص بالتمري ، لأن ظاهر قوله «ع» : (وهو خلال) هو أن العصير قبلي كونه
حمرأ خلال ولو كان مغلياً ، ومن الواضح أن هذا يختص بالتمري دون العني .

قوله (والظاهر أنه أراد بيع العصير للشرب من غير التثليث) . أقول : قد حكى المصنف
عن المحقق الثاني في حاشية الإرشاد : أنه (لو تنجس العصير ونحوه فهل يجوز بيعه على من
يستحله فيه إشكال ؟) ثم ذكر المحقق الثاني : (أن الأقوى عدمه ، لعدم ولا تماوانوا على
الآثم والعدوان) .

وقد استظهر المصنف من كلامه هذا : أنه أراد بيع العصير للشرب من غير التثليث ، إلا
أن الذي يظهر لنا منه : أنه أراد من العصير مطلقاً المعتصراً كعصير القواكه وغيره ،
وبدل على أن هذا هو المراد من كلامه وجهان : الوجه الأول : عطف كلمة (نحوه) على

(١) قال : سألت أبا عبد الله «ع» عن ثمن العصير قبل أن يغلي لمن يبتاعه ليطبخه أو
يجعله حمرأ ؟ قال : إذا بعته قبل أن يكون حمرأ وهو خلال فلا بأس . ضعيفة لقاسم بن محمد
راجع المصادر المزبورة من الكتب المتقدمة .

العصير ، فإن الظاهر أن المراد منها مطلق المايعات المضافة ، فلا بد وأن يكون المراد من العصير مطلق المتصرات ، إذ لا خصوصية للعصير العني في المقام . والوجه الثاني : تقييده جواز البيع بمن يستحل ، إذ لو كان مرادة خصوص العصير العني فقط لكان ذلك التقييد لغواً ، لجواز بيعه من غير المستحل أيضاً ، فقد عرفت حليته وطهارته وجواز الانتفاع به على وجه الإطلاق بعد ذهاب ثلثيه .

ويؤيد ذلك ما استدل به المحقق الثاني على حرمة البيع من حرمة الاعانة على الأثم : فإن العصير العني وإن كان يتنجس ويحرم بمجرد الظلمان ، إلا أنه يطهر ويحل بذهاب ثلثيه ، فلا يكون بيعه من غير المستحل إعانة على الأثم ، ويستكشف من ذلك أن غرضه من العصير هو ما ذكرناه .

جواز المعاوضة على الدهن المتنجس

قوله : (يجوز المعاوضة على الدهن المتنجس) . أقول : المعروف بين الأصحاب هو جواز المعاوضة على الدهن المتنجس ، لقاعدة الاستصباح به تحت السماء خاصة ، بل في الخلاف (١) دعوى الإجماع على ذلك ، قال : (يجوز بيع الزيت المتنجس لمن يستصبح به تحت السماء ، وقال أبو حنيفة (٢) : يجوز بيعه مطلقاً ، وقال مالك والشافعي : لا يجوز بيعه بحال ، دليلنا إجماع الفرقة وأخبارهم) . وعن الحنابلة أيضاً لا يجوز ، إلا أن الظاهر من أخبار العامة (٣) جواز ذلك ، لاطبقها على جواز الانتفاع به : بل في بعضها (٤) ذكر

(١) ج ١ كتاب البيوع ص ٢٢٥ .

(٢) في ج ٢ فقه المذاهب ص ٢٣٢ عن الحنفية يجوز أن يبيع دهناً متنجساً ليستعمله في الدبغ والاستضاءة به في غير المسجد ، وفي ص ٢٣١ عن المالكية لا يصح بيع المتنجس الذي لا يمكن تطهيره كسمن وقعت فيه نجاسة على المشهور ، وذهب بعضهم إلى لجواز . وعن الحنابلة الدهن الذي سقطت فيه نجاسة فإنه لا يحل بيعه . وفي هامش ج ٩ سنن البيهقي ص ١٣ في قواعد ابن رشد اختلفوا في الزيت المتنجس ونحوه بعد اتفاقهم على تحريم أكله فتعنه مالك والشافعي ، وجوزوه أبو حنيفة وابن وهب إذا بين ، وفي نوادر الفقهاء أجمع الصحابة على جواز بيع زيت ونحوه تنجس بموت شيء فيه إذا بين ذلك .

(٣) راجع ج ٩ سنن البيهقي ص ٣٥٤ .

(٤) في هامش ج ٩ سنن البيهقي ص ١٣ عن ابن عمران قال : سألت القاسم وسألنا عن الزيت تموت فيه الفارة أفنيبعه ؟ قال : نعم .

جواز البيع صريحاً .

قوله : (وجعل هذا من المستثنى عن بيع الأعيان النجسة) . أقول : حاصل كلامه أن مسألة المعاوضة على الدهن للاستصباح إنما يمكن جعلها من المستثنى من حرمة بيع الأعيان النجسة إذا قلنا بحرمة الانتفاع بالمتنجس إلا ماخرج بالدليل ، أو قلنا بحرمة بيع المتنجس وإن جاز الانتفاع به منفعة محالة مقصودة ، وإلا فيكون الاستثناء منقطعاً ، لعدم دخول بيع الدهن المتنجس ولا غيره من المتنجسات القابلة للانتفاع بها في المستثنى منه ، وقد تقدم أن المنع عن بيع النجس فضلاً عن المتنجس ليس إلا من حيث حرمة المدفعة المقصودة ، فإذا فرض حلها فلا مانع من البيع .

وقد أولاً : أنه قد تقدم مراراً عديدة أن النجاسة بما هي نجاسة لا تمنع عن البيع إلا إذا استلزمت حرمة الانتفاع بالنجس من جميع الجهات وقد اعترف المصنف هنا وفي مسألة بيع للينة الحكم الأول ، وقد تقدم أيضاً أن النجاسة لا تمنع عن الانتفاع بالنجس لو كان له تقع محل ، بل وسعترف أن مقتضى الأصل إنما هو جواز الانتفاع بالأعيان النجسة فضلاً عن المتنجسات ، وإذن فلا مناص عن كون الاستثناء منقطعاً لا متصلاً .

وثانياً : أننا لانعرف وجهاً لا يقتضيه كون الاستثناء متصلاً على حرمة الانتفاع بالمتنجس ، إذ العنوان في المستثنى والمستثنى منه إنما هو حرمة بيع النجس ، أو المتنجس من حيث هما كذلك ولم يقيد بحرمة الانتفاع بها ، نعم يجوز تعليل جواز البيع ، أو حرمة بجواز الانتفاع بها أو حرمة ، وعليه فتكون حرمة الانتفاع بها من علل التشريع لحرمة بيعها ، ومن قبيل الوسطة في الثبوت لذلك ، وقد ظهر مما ذكرناه : أن القاعدة الأولية تقتضي جواز بيع الدهن المتنجس بلا احتياج إلى الروايات ، كما أنها تقتضي حرمة بيعه ، وعدم جواز الانتفاع به لو قلنا بمناحية النجاسة عن البيع ، وعدم جواز الانتفاع بالمتنجس .

وثالثاً : أن جعل المصنف المعاوضة على الأعيان المتنجسة من جملة المسائل الثمانية وإن كان يقتضي اتصال الاستثناء وشمول المستثنى من النجس والمتنجس كليهما ، إلا أن تخصيصه الكلام في عنوان هذه المسائل الثمانية بالاكتساب بالأعيان النجسة عدا ما استثنى يقتضي انقطاع الاستثناء ، سواء قلنا بجواز الانتفاع بالمتنجس أم لم نقل ، وعليه فذكر مسألة المعاوضة على الأعيان النجسة في عداد المعاوضة على الأعيان النجسة من باب الاستطراد .

تأسيس

لا يخفى أن الروايات الواردة في بيع الدهن المتنجس على طوائف ، الأولى (١) : مادل على جواز بيعه مقيداً بـ «علام المشتري» . الثانية (٢) : مادل على جواز البيع من غير تقييد بالـ «علام» . رواية الجعفرات الدالة على جواز بيع الدهن المتنجس لعملة صابوناً . الثالثة (٣) : مادل على

(١) ابن وهب عن أبي عبد الله «ع» في جرد مات في زيت ماتقول في بيع ذلك ؟ فقال به وبينه لمن اشتراه ليستصيح به . موثقة للحسن بن محمد بن سماعة .

أبو بصير قال : سألت أبا عبد الله «ع» عن الفارة تقع في السمن أو في الزيت فتموت فيه ؟ فقال : إن كان جامداً فتطرحها وما حولها ويؤكل ما بقي وإن كان ذائلاً فمخرج به وأعلمهم إذا بعته . مجهولة للحسن بن رباط . راجع ج ٢ كل باب ٣٣ جواز بيع زيت التجس بما يكتسب به . و ج ٢ التهذيب باب الفرر ص ١٥٣ . و ج ١٠ الوافي باب ٤٣ جامع فيما يحمل بيعه وشراؤه ص ٤٢ .

قرب الاستناد بأسناده عن إسماعيل بن عبد الخالق عن أبي عبد الله «ع» قال : سأله سعيد الأعرج السمان وأنا حاضر عن الزيت والسمن والعسل تقع فيه الفارة فتموت كيف يصنع به ؟ قال أما الزيت فلا تبعه إلا لمن تبين له فيتباع للسراج ، الخبز . ضعيفة لمحمد بن خالد . راجع الباب ٣٣ المتقدم من ج ٢ كل .

(٢) الجعفرات بأسناده عن علي «ع» أنه سئل عن الزيت يقع فيه شيء له دم فيموت ؟ قال : الزيت خاصة يبيعه لمن يعمل به صابوناً وعن الراوندي مثله . راجع ج ٢ المستدرک ص ٢٧٧ . أقول : قد أشرنا مراراً عديدة إلى وثيقة كتاب الأشعنيات المسمى بالجعفرات ، ولكن تبين أخيراً لسيدنا الاستاذ إمام الله أيام إفاضاته : أن الوجوه التي استند إليها القائلون باعتبار الكتاب لا تخرجه عن الجباله ، فإن من جملة روايته موسى بن إسماعيل ، وهو مجهول الشأن في كتب الرجال ، ومما بالغ المحدث النوري في اعتباره وتوثيق روايته ، إلا أن ما أوردناه لا يرجع إلى معنى محصل تركز إليه النفس ، وبطمئن به القلب .

(٣) قرب الاستناد عن علي بن جعفر عن أخيه قال : سأله عن حب دهن مات فيه ذرة ؟ قال : لا تدهن به ولا تبعه من مسلم . مجهولة لعبد الله بن الحسن . راجع ج ٢ كل باب ٣٦ بيع الذكي المختلط بالميت مما يكتسب به .

الجعفرات عن علي «ع» قال : وإن كان شيئاً مات في الإدام وفيه الدم في العسل أو في زيت أو في السمن إن كان ذائلاً فلا يؤكل يسرج به ولا يباع . مجهولة لموسى بن إسماعيل .

عدم جواز بيعه مطلقا ، ومقتضى القاعدة تخصيص الطائفة الثالثة الدالة على عدم الجواز بما دل على جواز البيع مع الاعلام ، وبعد التخصيص تنقلب نسبتها إلى الطائفة الثانية الدالة على جواز البيع مطلقا ، فتكون مقيدة لها لاعتقاله ، فيحكم بجواز بيعه مع الاعلام دون عدمه ، وعلى هذا فيجب الاعلام بالنجاسة مقدمة لذلك .

ولا يخفى أن وجوب الاعلام على ما يظهر من دليله إنما هو لأجل أن لا يقع المشتري في محذور النجاسة ، إذ قد يستعمل الدهن المتنجس فيما هو مشروط بالطهارة لجهله بالحال ، وعليه فلو باع المتنجس الذي ليس من شأنه أن يستعمل فيما يشترط بالطهارة كاللحاف والفرش فلا يجب الاعلام فيه .

قوله : (منها الصحيح عن معاوية بن وهب) . أقول : لا دلالة في الرواية على جواز البيع ولا على عدمه ، بل هي دالة على جواز إسراج الزيت المتنجس .

قوله : (ومنها الصحيح عن سعيد الأعرج) . أقول : الرواية التحلي ، وهي أيضاً دالة على الاسراج ، فلا إشعار فيها بحكم البيع بوجه .

قوله : (وزاد في المحكي عن التهذيب) . أقول : بعدما نقل الشيخ (ره) رواية ابن وهب المشار إليها الدالة على جواز إسراج الزيت المتنجس قال : (وقال : في بيع ذلك الزيت ببيعه ونبيته لمن اشتراه ليستصيح به) فأشار به إلى رواية أخرى لابن وهب ، وهي الرواية المتقدمة الدالة على جواز بيع ذلك الزيت مع الاعلام ، إذن فلا وجه لجعل هذه العبارة رواية كذا صنفه المصنف ، وإنما هي من كلام الشيخ (ره) .

عدم اشتراط الاستصباح في صحة بيع

الدهن المتنجس

قوله : (إذا عرفت هذا فلاشكال يقع في مواضع : الأول) . أقول : بما قيل أو يمكن أن يقال في حكم بيع الدهن المتنجس وجوه بل أقوال ، الأول : جواز بيعه على أن يشترط على المشتري الاستصباح ، كما استظهره المصنف من عبارة السرائر الثاني : جوازه مع قصد المتبايعين الاستصباح وإن لم يستصيح به بالفعل ، كما استظهره المصنف من الخلاف الثالث : جوازه ببيع بشرط أن لا يقصد المتبايعان في جوازه ببيع المتافع المحرمة وإن كانت نادرة سواء

— راجع ج ١ المستدرك ص ٢٩ ، وج ٢ ص ٤٢٧ .

دعائم الاسلام عنهم وع إذا وقعت (النهاية) فيه (الادام) فانت لم يؤكل ولم يبيع ولم يشتر . نسخة . راجع ج ٢ المستدرك ص ٤٢٧ .

قصدنا مع ذلك المنافع المحللة أم لا . الرابع : صحة بيعه مع قصد المنفعة المحللة إلا إذا كانت شايعة ، فلا يعتبر في صحة البيع ذلك القصد . الخامس : جواز بيعه على وجه الاطلاق من غير اعتبار شيء من القيود المذكورة . السادس : اشتراط تحقق الاستصباح به خارجا في جواز بيعه ، كما استظهره المحقق الايرواني من عبارتي الخلاف والسرائر ، وجعلها أجنبيتان عما ذكره المصنف (ره) .

وقد اختار في المتن الوجه الرابع في مطلع كلامه ، وقال : يمكن أن يقال باعتبار قصد الاستصباح ، واختار الوجه الثالث في آخر كلامه ، وقال نعم يشترط عدم اشتراط المنفعة المحرمة ، والذي تقتضيه القواعد مع الإغماض عن الروايات هو الوجه الخامس .

ولنبداً بذكر ما اختاره المصنف ، وذكر ما ردد عليه من الاشكال ، وسيظهر من ذلك وجه القول المختار ، فنقول : ملخص كلامه : أن ملية الأشياء عند العرف والشرع إنما هي باعتبار منافعها المحللة الظاهرة المقصودة منها لا باعتبار مطلق الفوائد ولو كانت غير ملحوظة في ماليتها ، أو كانت نادرة الحصول ، ولا باعتبار المنافع الملحوظة إذا كانت محرمة ، وعليه فإذا فرض أن الشيء لم تكن له فائدة ملحوظة في ماليتها فلا يجوز بيعه ، لا مطلقا لانصراف الاطلاق الى كون الثمن بازاء المنافع المقصودة منه ، والمفروض حرمتها ، فيكون أكلا للمال بالباطل . ولا مع قصد العائدة المحللة النادرة ، فإن قصدها لا يوجب المالبة مع حرمة منفعتها الظاهرة ، نعم لو دل نص خارجي على جواز بيعه كما فيما نحن فيه لوجب حمله على ما إذا قصد المتبايعان المنفعة النادرة ، فانها وإن لم توجب المالبة بحسب نفسها ، ولكن توجبها بحكم الشارع ، فلا يكون أكلا للمال بالباطل ، كما أن حكمه قد يوجب سلب المالبة في بعض الأحيان كما في الخمر والخنزير ، فيكون أكل المال في مقابلها أكلا له بالباطل ، وهكذا لو لم تقصد المنفعة النادرة في الصورة المتقدمة ، فإن المال في هذه الصورة يقع في مقابل المنفعة الظاهرة المحرمة .

وفيه أن جميع الأدهان ولو كانت من المطور مشتركة في أن الماطلاء والاستصباح بها أو جعلها صابونا من منافعها المحللة الظاهرة ، وأنها دخيلة في مالية الدهن ، غاية الامر أن نفوق بعض منافعها كالأكل فيما قصد منه أكله ، ولشم فيما قصد منه شمه أو وجب لها زيادة في المالية ، وأوجب إلحاق المنافع الأخر المغفول عنها بالمنافع النادرة وإن كانت في نفسها من المنافع الظاهرة ، لأن اختلاف المرتبة في المنفعة بمجرد لا يجعل المرتبة النازلة من المنافع نادرة في حد ذاتها وإن خفيت في نظر أهل العرف ، وعليه فالمرتفع من منافع الدهن إذا تنجس إنما هو مخصوص بإباحة أكله ، وإما ما سواها من المنافع فهو باق على طهارة .

على الجملة انتفاء بعض المنافع الظاهرة المعروفة عن الأشياء ، كذهاب رائحة الأدهان نظرية ، وعروض حرمة الأكل لما قصد منه أكله من الأدهان لا يوجب انتفاء ماليتها بالكلي ، بل هي موجودة فيها باعتبار منافعها الأخر الظاهرة وإن كانت غير معروفة . ومن هنا يتوجه الحكم بالضمان إذا غصبها غاصب أو اتلفها متلف ، للسيرة القطعية القلالية ، والدليل اليد ، وإذن فلا وجه لجعل الاستصباح من المنافع النادرة للدهن ، بل هو كغيره من المنافع الظاهرة ، فإن اعتبر قصدها في صحة البيع اعتبر مطلقا ، وإن لم يعتبر ذلك لم يعتبر مطلقا .

وأما المنافع النادرة للشيء فاتها لا توجب ماليته ، فكيف يقال : باعتبار قصدها في صحة بيعه ، ولا نظن أن أحدا يلتزم بمالية الكوز المصنوع من الطين المتنجس بلحاظ الانتفاع بخزفه في البناء !! على أنه لا دليل على اعتبار أصل القصد وجوداً وعدماً في صحة البيع . قوله : (نعم بشرط عدم اشتراط المنفعة المحرمة) . أقول : أشار به إلى الوجه الثالث . ويرد عليه : أن مالية الأشياء قائمة بها بما لها من المنافع حسب رغبات العقلاء ، إذ الرغبة فيها لا تكون إلا لأجل منافعها ، فالمنافع المترتبة عليها من قبيل الجهات التمليلية : بمعنى أن رغبة العقلاء فيها ليس إلا لأجل منافعها الموجودة فيها ، وحينئذ فبذل المال إنما هو بأزاء نفس العين فقط ، وعلة ذلك البذل هي المنافع ، وعليه فلو قصد البائع المنفعة المحرمة لم يلزم منه بطلان البيع ، فقد عرفت أن مالية الأشياء قائمة بذواتها ، وأن المنافع المترتبة عليها من قبيل اتساع والدواعي ، فحرمة بعض المنافع لا توجب حرمة المعاملة على الأشياء إذا كانت بلحاظ المنافع الأخر ، ومثال ذلك صحة بيع العنب ممن يحمله خمراً ، وسيأتي البحث فيه وبعبارة واضحة الثمن إنما يقع بأزاء العين دون المنافع ، غاية الأمر أن ترتب المنفعة عليها أية لائمه وداع إليه ، فحرمة المنفعة المشروطة عليه لا توجب بطلان البيع ما لم يكن الثمن بازائمه ، وما بدلتنا على ذلك أنه إذا استوفى المشتري منافع المال الأخرى غير هذه التي اشترطت عليه في البيع ، أو التي انصرف إليها الاطلاق لم يبطل البيع ، ولا يكون هذا التصرف منه بغير اشتقاق ، وما ذكرناه تجلي : أن أكل الثمن في مقابلة ليس أكلاً للمال بالباطل كما في المتن فإنه مضاعف إلى ما تقدم من كون الآية أجنبية عن شرائط العوضين ، وإنما هي ناظرة إلى حصر المعاملات الصحيحة بالتجارة عن تراض ، وناهية عن الأسباب الباطلة لها . إن اشتراط الآية المحرمة لا يوجب كون الثمن بازائمه ، لكي يكون أكل المال في مقابله أكلاً له بالباطل كما في المتن لا تقابل بالثمن : وسيأتي ذلك في مبحث الشروط إن شاء الله . قوله : (وإلفسد العقد بفساد الشرط) . أقول : يرد عليه أن العقد لا يفسد باشتراط

الشرط الفاسد فيه ، وقد اختاره المصنف في باب الشروط ، والوجه فيه أن الالتزام الشرطي أمر آخر وراء الالتزام العقدي ، فلا يستلزم فساده فساد العقد ، وعليه فلا وجه للالتزام ببطلان العقد في المقام باشتراط المنفعة المحرمة فيه ، لانه من صفريات الكبرى المذكورة .

قوله : (بل يمكن القول بالبطلان بمجرد القصد وإن لم يشترط في متن العقد) . أقول : يرد عليه ما ذكرناه سابقاً من أن بذل المال إنما هو بإزاء نفس العين ، والمنافع المترتبة عليها من قبيل الجهات التعملية ، ثم لقسم أنا قد التزمنا ببطلان العقد باشتراط المنفعة المحرمة ، فلا مجال للالتزام بالبطلان بمجرد القصد بعدما لم يكن مذكوراً في العقد ، إذ لا عبرة بالقصد الساذج إذا لم يكن شرطاً في ضمن العقد ، وقد انجلى مما حققناه بطلان سائر الوجوه والاقوال بأجمعها . هذا كله بحسب ما تقتضيه الفواعد .

وأما بحسب الروايات فقد يقال : لزوم قصد الاستصباح في بيع ذلك الدهن . لقول الصادق (ع) في رواية ابن وهب : (بعه وبيته لمن اشتراه ليستصبح به) . ولقوله (ع) في رواية اسماعيل بن عبد الخالق : (أما الزيت فلا تبعه إلا لمن تبين له فيحتاج للسراج) . فانها ظاهرتان في تقييد جواز البيع بقصد الاستصباح ، بل بالغ بعضهم وقال : إن الرواية الثانية صريحة في ذلك بدعوى حصر جواز البيع فيها بصورة الشراء للسراج فقط .

وفيه أولاً : أن الرواية الثانية ضعيفة السند كما تقدم . وثانياً : أن الظهور البدوي في الروايتين وإن كان ذلك ، ولكن الذي يظهر بعد التأمل في مدلولها هو أن الاستصباح والسراج من فوائد التبيين ومتفرعاته ، وقد أخذ غاية لذلك لكي لا يقع المشتري في محذور التجاسة باستعماله الدهن المتنجس فيما هو مشروط بالطهارة كالأكلة ونحوه ، إذن فلا دلالة في الروايتين على أن اعتبار قصد الاستصباح من شرائط البيع .

وثالثاً : أن التوم المذكور مبني على جعل الأمر بالبيان في الروايتين للإرشاد إلى الاستصباح بالدهن ، وليس كذلك ، لأن الأوامر والنواهي إنما تجمل على الإرشاد إذا اكتنفت بالقرائن الصارفة عن ظهور الأمر في الوجوب ، وعن ظهور النهي في التحريم ، سواء أكانت القرائن حالية أم مقالية ، وسواء أكانت عامة أم خاصة ، كالأوامر والنواهي المتعلقة بأجزاء الصلاة وشرائطها ، والأوامر والنواهي الواردة في أبواب المعاملات ، كقوله تعالى : (أو فوا بالعقود) ، وكأنه من بيع ما ليس عندك ، والنهي عن بيع الغرر ، وسيأتي البحث عنها في مواضعها ، وأما فيما نحن فيه فلا قرينة توجب رفع اليد عن ظهور الأمر بالبيان في الوجوب النفسي ، وحله على الإرشاد .

قوله : (كما يويء إلى ذلك ما ورد في تحريم شراء الحارية المغنية وبهها) . أقول : وجه

الايحاء دلالتها على بطلان بيع الجارية المغنية إذا كان لأجل القناء ، فتكون مؤيدة لما ذكره من كون قصد المنفعة المحرمة موجبا لبطلان البيع وإن لم يشترط في ضمن المقد ، وسيأتي الكلام في تلك الروايات .

قوله : (في رواية الأعرج المتقدمة) . أقول : ليست الرواية للأعرج ، وليس متنها هو الذي ذكره المصنف (ره) ، وقد عرفت ذلك في أول المسألة .

وجوب الاعلام بنجاسة الدهن عند البيع

قوله : (الثاني : أن ظاهر بعض الاخبار وجوب الاعلام) . أقول : قد وقع الخلاف بين الفقهاء في وجوب إعلام المشتري بنجاسة الدهن وعدم وجوبه ، وعلى الأول فهل يجب مطلقاً ، أو فيما إذا كانت المشتري بصدد الاستعمال للدهن فيما هو مشروط بالطهارة ؟ وعلى التقديرين فهل الوجوب المذكور نفسي ، أم شرطي بمعنى اعتبار اشتراطه في صحة البيع ؟ وجوه : المصريح به في كلامهم عموماً وجوب مطلقاً ، وقد تقدم في عنوان المسألة نقل صاحب الحاشية على سنن البيهقي عن بعض العامة دعوى الإجماع على ذلك ، واستشهد على ذلك أيضاً بما نقله من الرواية (١) .

ثم لا يخفى أن موضوع البحث في الإشكال السابق يرجع إلى اشتراط البيع بالاستصباح أو بقصده ، وأما هنا فموضوع البحث متمحض في بيان وجوب الاعلام وعدم وجوبه مطلقاً أو في الجملة نفسياً أو شرطياً ، إذن فالنسبة بينها هي العموم من وجه ، لانه قد يكون البيع للاستصباح مع جهل المشتري بالنجاسة ، وقد يبيعه لغيره لغرض آخر غير الاستصباح مع الاعلام بها ، وقد يجتمعان بأن يبيعه للاستصباح مع الاعلام بها ، وعليه فدعوى اتحاد الشرطين مجازفة قوله : (والذي ينبغي أن يقال : إنه لا إشكال في وجوب الاعلام) أقول : ظاهر كلامه أنا إذا اعتبرنا الشرط السابق في بيع الدهن المتنجس فلا مناص لنسأ عن القول بوجوب الاعلام بنجاسته ، لتوقف قصد الاستصباح أو اشتراطه على العلم بها ، وعدم انفكاك أحدهما عن الآخر . وفيه أن كلاماً من الأمرين مستقل بنفسه لا يرتبط بالآخر ، نعم قد يجتمعان ، لما عرفت من النسبة المذكورة .

إذا عرفت ذلك فاعلم : أنه ربما يقال : بأن الاعلام بنجاسة الدهن واجب شرطي للبيع ، لقوله «ع» في رواية أبي بصير : (وأعلمهم إذا بعته) . وفيه أن ظهور الرواية في ذلك

(١) في هامش ج ٦ سنن البيهقي عن أبي عمران قال : سألت القاسم وسالماً عن الزيت تموت فيه النار أفنبيعه ؟ قال : نعم ثم كلوا ثمنه وبينوا لمن يشتريه .

وإن كان لا ينكر ، ولكن يجب رفع اليد عنه ، لقوله «ع» في رواية اسماعيل : (أما الزيت فلا تبعه إلا لمن تبين له) . ولقوله «ع» في رواية ابن وهب : (بعه وبينه لمن اشتراه ليستصبح به) . إذ الأمر بالبيان فيها ظاهر في الوجوب النفسي ، ولا يجوز المصير إلى إرادة الوجوب الشرطي منه إلا بالقرينة ، وهي هنا متنفية : وهكذا الحال في مطلق الأوامر .

على أنا وإن قلنا بظهور الأمر بالبيان في الوجوب الشرطي ابتداء ، فإن رواية ابن وهب ظاهرة في الوجوب النفسي لوجهين : الأول أن الظاهر من قوله «ع» فيها : (بعه وبينه لمن اشتراه) . أن الإعلام بالتجاسة إنما هو بعد وقوع البيع وتحققه كما يقتضيه التعبير بالماضي بقوله «ع» (لمن اشتراه) . ومن الواضح جداً أن البيان بعد البيع لا يكون من شرائطه إلا بنحو الشرط المتأخر ، وهو في نفسه وإن كان جائزاً كما حقق في علم الأصول ، ولكن لم يقل به أحد في المقام ، وعليه فلا يحصى عن إرادة الوجوب النفسي من الأمر بالبيان في الرواية ، إذ ليس فيها احتمال ثالث .

الثاني : أن الاستصباح قد جعل فيها غاية للبيان وفائدة له ، وليس هذا إلا لبيان منفعة ذلك الدهن ومورد صرفه ، لئلا يستعمل فيما هو مشروط بالطهارة ، وإلا فلا ملازمة بينها بوجه من الوجوه الشرعية والعقلية والعادية ، وهذا المعنى كما ترى لا يناسب إلا الوجوب النفسي ، ويختص وجوب الإعلام بصورة التسليم ، فلا يجب مع عدمه ، أو مع العلم بأن المشتري لا ينتفع به في غير الاستصباح ونحوه مما هو غير مشروط بالطهارة ، فنحصل أن بيع الدهن المتنجس مشروط بالإعلام ، فيكون من صفريات ماورد في الحديث (١) : أن شرط الله قبل شركم ، فلا يجوز البيع بدون الإعلام .

حرمة تغريب الجاهل وإلقاءه في الحرام الواقعي

قوله : (ويشير إلى هذه القاعدة كثير من الأخبار) . أقول : لما كان بيع الدهن المتنجس من المسلم قد يوجب إلقاءه في الحرام الواقعي حكم بحرمته في الشريعة المقدسة ، فإنه يستفاد من مذاق الشارع حرمة إلقاء الغير في الحرام الواقعي . ويدل على صدق هذه الكبرى الكلية مضافاً إلى ما ذكرناه من وجوب الإعلام ماورد

(١) في ج ٢ التهذيب باب الطلاق ص ٢٠٨ . محمد بن قيس عن أبي جعفر «ع» قال : قضى علي «ع» في رجل تزوج امرأة وشرط لها إن هو تزوج عليها امرأة أو هجرها . أو اتخذ عليها سرية فهي طالق فقضى في ذلك : أن شرط الله قبل شرطكم فإن شاء وفي لها بالشرط وإن شاء أمسكها واتخذ عليها ونكح عليها . موثقة لعلي بن الحسن الفضال .

في الاخبار الكثيرة في مواضع تنى الدالة على حرمة تغرير الجاهل بالحكم أو الموضوع في المحرمات .

منها ما دل (١) على حرمة الاقتاء بغير علم ، ولحقق وزر العامل به للمغني ، فان ثبوت ذلك عليه ، واستحقاق العقوبة الإلهية والمهلكة الأبدية إنما هو لوجهين : أحدهما : افتراؤه على الله فهو بالضرورة من المحرمات الذاتية والمبغوضات الإلهية ، وقد توافق العقل والنقل على حرمة . وثانيها : التغرير والتسييب وإلقاء المسلم في الحرام الواقعي ، وهو أيضاً حرام في الشريعة المقدسة .

ومنها ما دل (٢) على ثبوت أوزار للمؤمنين وإثمهم على الامام في تقصير نشأ من تقصير الامام ، فيدل على حرمة تغرير الجاهل بالحكم وإلقائه في الحرام الواقعي .

(١) أبو عبيدة الخذاء عن أبي جعفر «ع» قال : « من أفتى الناس بغير علم ولا هدى لعنته ملائكة الرحمة وملائكة العذاب ولحقه وزر من عمل فتياه » ١١ صحيحة . راجع ج ١ اصول الكافي بهامش مرآة العقول ص ١٨ ، و ج ٣ ثل باب ٤ عدم جواز القضاء والاقتاء بغير علم من كتاب القضاء . و ج ١ الوافي باب النهي عن القول بغير علم ص ٤٨ . و ج ٢ التهذيب في أوائل القضاء ص ٦٩ .

وفي ج ١٠ سنن البيهقي ص ١١٦ عن أبي هريرة عن رسول الله (ص) : « من قال علي ما لم أقل فليتبوأ بيته في جهنم ومن أفتى بغير علم كان إثمه على من أفتاه . »
أقول : قد تواترت الروايات من الفريقين على ذلك ، ولكن خالفها أهل السنة في اصولهم وفروعهم .

(٢) كتاب الفارات باستاده عن كتاب علي «ع» : كتب أمير المؤمنين «ع» إلى عبد بن أبي بكر انظر يا عبد صلاتك تصلحها لوقتها فانه ليس من إمام يصلي يقوم فيكون في صلاته نقص إلا كانت عليه ولا ينقص ذلك من صلاتهم قال المجلسي (ره) في رواية ابن أبي الحديد : وانظر يا عبد صلاتك كيف تصلحها فانما أنت إمام ينبغي لك أن تتبها وأن تخففها وأن تصلحها لوقتها فانه ليس من إمام يصلي يقوم فيكون في صلاته وصلاتهم نقص إلا كان إثم ذلك عليه ولا ينقص ذلك من صلاتهم شيئاً . وزاد في تحف العقول هكذا : ثم انظر صلاتك كيف هي فانك إمام وليس من إمام يصلي يقوم فيكون في صلاتهم نقص إلا كان عليه أوزارهم ولا ينقص من صلاتهم شيء ولا يشمها إلا كان له مثل أجورهم ولا ينقص من أجورهم شيء . مجهولة لأبراهيم بن حسن وعباية وغيرها . راجع ج ١٨ البحار ص ٦٣٠ . و ج ٢ شرح النهج لابن أبي الحديد ص ٢٧ . وتحف العقول ص ٤١ ويظهر ذلك من

ومنها الروايات (١) المتضمنة لكرهية إطعام الأطعمة والاشربة المحرمة للبهيمة ، فقد استشعر منها المصنف حرمة ذلك بالنسبة إلى المكلف ، فتكون مؤيدة للمدعى .
وفيه أنا إذا قلنا بالتعدي عن مورد الروايات لثبوت الكراهة أو الكراهة المقتضية ذلك بالنسبة إلى المكلف بالأولوية القطعية ، وأما الحرمة فلا .

ومنها ما دل (٢) على ضمان الامام صلاة المؤمنين إذا صلى بهم جنباً أو على غير طهر ، ومعنى الضمان هنا هو الحكم بوجوب الاعادة على الامام دون المؤمنين ، وتحمله كل وزر يحدث على المؤمنين من جهة النقص إذا كان عاماً .

ومنها ما دل (٣) على حرمة سقي الخمر للصبي والكفار ، وأن على الساقى كوز من شربها ،

— جملة من روايات العامة . منها ما عن رسول الله (ص) من أم الناس فأصاب الوقت وأتم الصلاة فله ولهم ومن نقص من ذلك شيئاً فعليه ولا عليهم . راجع ج ٣ سنن البيهقي ص ١٢٧ (١) كما ويب . غياث عن أبي عبد الله ع : قال : ان أمير المؤمنين ع : كره أن تسقى الدواب الخمر : موثقة لغياث بن إبراهيم . يب : أبو بصير عن أبي عبد الله ع : قال : سألت عن البهيمة البقرة وغيرها تسقى أو تطعم مالا يحمل للمسلم أكله أو شربه أيكراه ذلك ؟ قال : نعم يكره ذلك . ضعيفة للحسن بن علي بن أبي حمزة . راجع ج ٢ التهذيب الأشربة ص ٣١٠ وج ٣ ثل باب ١٠ أنه لا يجوز سقي الخمر للصبي من الأشربة المحرمة . وج ٢ كآب نواذر ص ٢٠٠ . وج ١١ الوافي ص ٩٢ . وفي ج ٣ المستدرک ص ١٣٨ دعائم الاسلام عن رسول الله (ص) أنه نهى أن تسقى الأطفال والبهائم وقال (ص) : الاثم على من سقاها . ضعيفة (٢) معاوية بن وهب قال : قلت لأبي عبد الله ع : أیضمن الامام صلاة القریضة فان هؤلاء يزعمون أنه یضمن ؟ فقال : لا یضمن أي شيء یضمن إلا أن یصلي بهم جنباً أو على غیر طهر . صحیحة راجع ج ١ التهذیب أحكام الجماعة ص ٢٠٠ وج ١ ثل باب ٣٥ أنه إذا تبین كون الامام على غیر طهارة من أبواب صلاة الجماعة . وج ٥ الوافی ص ١٨٧ . (٣) فی عقاب الأعمال باسناده عن النبي (ص) فی حدیث : ومن سقاها ... أي الخمر - یهودیا أو نصرانیا أو صابیاً أو من كان من الناس فعليه كوز من شربها . مجهولة لجهة كثير من رواها كوسی بن عمران ویزید بن عمر وغيرهما .

وفي الخصال باسناده عن علي ع : فی حدیث الأربعائة قال : من سقى صبیاً مسكراً وهو لا یعقل حبسه الله عز وجل فی طینة خیال . ضعيفة لقاسم بن یحیی . ومثله فی ج ٨ سنن البيهقي ص ٢٨٨ . وفيه قيل : وما طينة خیال یارسول الله ؟ قال : صدید أهل النار . راجع ج ٣ ثل باب ١٠ أنه لا يجوز سقي الخمر للصبي من الاشربة المحرمة . وفي ج ٣ المستدرک

وإذا كان التسبب والتغير بالإضافة إلى الصبي والكفار حراماً فهو أولى بالحرمة في غير الصبي والكفار .

ومنها الاخبار الآمرة باهراق المايعات المتنجسة ، وسيأتي التعرض لها في حكم الانتفاع بالمتنجس .

ومنها الاخبار الدالة على حرمة ارتكاب المحرمات ، فإنه لا فرق في إيجاد المحرم بين الإيجاد بالباشرة أو بالتسبب . ويؤيد ما ذكرناه ما ورد (١) في جراز بيع العجين المتنجس من مستحل الميتة دون غيره . وما ورد من الاخبار الدالة على حرمة بيع المذكي المختلط بالميتة ، وأنه يرمى بها إلى الكلاب ، وقد تقدم ذكرها في مبحث بيع الميتة ، وما يدل على جواز إطعام المرق المتنجس لاهل الذمة أو الكلاب ، وقد تقدم ذلك أيضاً في المبحث المذكور .

قوله : (ويؤيده ان أكل الحرام وشربه من القبيح ولو في حق الجاهل) . أقول : توضيح كلامه : ان الاحكام الواقعية كما حقق في محله ليست مقيدة بعلم المكلفين ، وإلزام التصويب المستحيل أو الباطل ، فلا احكام الواقعية وملاكاتهما شاملة لحالتي العلم والجهل ، ثم إن غرض الشارع من بحث المكلفين نحوها وتكليفهم بها ليس إلا امتثالها بالاتيان بالواجبات وترك المحرمات ، حتى لا يوجد ما هو مبغوض للشارع ، ولا يترك ما هو مطلوب .

ونتيجة المذهبين ان المكلف الملتزم كما يحرم عليه مخالفة التكاليف الالزامية من ارتكاب المحرمات وترك الواجبات ، فكذلك يحرم عليه التسبب إلى مخالفتها بإلقاء الجاهل في الحرام الواقعي ، لأن مناط الحرمة في ذلك إنما هو تفويت غرض المولى بإيجاد المفسدة وترك المصلحة للزمتين ، وهذا المنطوق موجود في كلتا الصورتين ، فالادلة الاولى كانت تضيح حرمة

عن ١٣٨ جامع الاخبار عن رسول الله (ص) أنه قال في حديث في الخمر : ألا ومن سقاها غيره يهودياً أو نصرانياً أو امرأة أو صبياً أو من كان من الناس فعليه كوز من شربها (١) في ج ١١ الوافي باب ١٦ اختلاط ما يؤكل بغيره . ابن محبوب عن محمد بن الحسين عن ابن أبي عمير عن بعض أصحابنا قال : وما أحسبه إلا حفص بن البختري قال : قيل لأبي عبد الله (ع) في العجين يعجن من الماء المتنجس : كيف يصنع به ؟ قال : يباع ممن يستحل الميتة . صحيحة لو كان المراد ببعض أصحابنا هو حفص بن البختري كما هو الظاهر ، وإلا فهي مرسلة . ثم إن صاحب الوسائل قد أخرجها في ج ١ ثل باب ١١ حكم العجين بالماء المتنجس من الأسار . وج ٢ ثل باب ٣٤ بيع المذكي المختلط بالميت مما يكتسب به . ولكن المذكور في الموضع الثاني على ما هو الموجود في نسخة عين الدولة لا يخلو عن الاشتباه من حيث المتن والسند .

مخالفة التكليف الالزامية بالمباشرة ، فكذلك تقتضي حرمة مخالفتها بالتسبيب .
وبعبارة أخرى قد ذكرنا في علم الأصول في الكلام على حديث الرفع : ان المرفوع عن
المكلفين عند جهلهم بالتكليف الواقعية ليس إلا خصوص الالزام الظاهري والعقاب الذي نستلزمه
مخالفة الواقع ، وأما الاحكام الواقعية وملاكتها فهي باقية على حالها ، وعليه فتغزير الجاهل
بالاحكام الواقعية وإن لم يوجب مخالفة المقرور التكليف الالزامية ، إلا انه يوجب تفويت
غرض الشارع فهو حرام ، ومثال ذلك في العرف ان المولى اذا نهى عبده عن الدخول عليه
في وقت خاص عينه لغراغه ، فان نهيه هذا يشمل المباشرة والتسبيب ، ولذلك لو سبب أمد
العبد لدخول أحد على مولاه في ذلك الوقت لصح عقابه ، كما يصح عقابه لو دخل هو بنفسه
لاتحاد الملاك في كلتا الصورتين بحكم الضرورة والبدئية ، وما ذكرناه ظهر لك ان في تعبير
المصنف تسامحاً واضحاً ، فانه أتى بلفظ القبيح بدل لفظ الحرمة ، ومن الضروري ان القبيح
يرتفع عند الجهل بالتكليف ، ولا يلزمه ارتفاع الحرمة ، اللهم إلا اذا أراد بالقبيح الحرمة ،
واكتفى لا يرفع التسامح .

ثم إن الوجوه المقدمة إنما تقتضي حرمة تغزير الجاهل بالاحكام الواقعية فيما اذا كان
المقرور في معرض الارتكاب للحرام ، وإلا فلا موضوع للاغراء ، ويترتب على ذلك تقييد
وجوب الاعلام في بيع الدهن المتنجس بذلك ايضاً ، فانه إنما يجب فيما اذا كان المشتري في
معرض الانتفاع به فيما هو مشروط بالطهارة ، وإلا فلا دليل على وجوبه .

قوله : (بل قد يقال : بوجوب الاعلام وإن لم يكن منه تسبب) . أقول : قد عرفت
بما لا مزيد عليه حرمة إلقاء الجاهل في الحرام الواقعي ، وأما لو ارتكبه الجاهل بنفسه من
دون تغزير ولا تسبب من الغير ، فهل يجب على العالم بالواقع إعلامه بالحال ؟ فيه وجهان :
فمن العلامة (ره) في أجوبة المسائل المهنية التصريح بوجوب الاعلام ، حيث سأله السيد الميرزا
عن رأى في ثوب المصلي نجاسة ؟ فأجاب بأنه يجب الاعلام لوجوب النهي عن المنكر .

ولكن يرد عليه أن أدلة وجوب النهي عن المنكر مختصة بما اذا كان صدور الفعل من
الفاعل منكراً ، وفي المقام ليس كذلك ، لأننا قد فرضنا جهل الفاعل بالواقع .
وقد يقال : بعدم الوجوب في غير موارد التسبب ، لرواية ابن بكير (١) بأنها سرية

(١) عن أبي عبد الله (ع) عن رجل أعار رجلاً ثوباً فصلى فيه وهو لا يعلم فيه فقال :
لا بأسه ، قلت : فان أعلمه ؟ قال : يميد : موثقة لعبد الله بن بكير القطعي . راجع ج ١ ، ثل
باب ٤٧ انه لا يجب إعلام الغير بالنجاسة من ابواب النجاسات . ولا يخفى ان ذيل الرواية
محول على الاعلام قبل الصلاة جمعاً بينها وبين ما دل على عدم وجوب الاعادة فيما اذا كان بعد الصلاة

في عدم وجوب الاعلام بنجاسة ثوب المصلي . وفيه ان الرواية أجنبية عما نحن فيه ، لأن عدم وجوب الاعلام بالنجاسة إنما هو لأن الطهارة الخبيثة ليست من الشرائط الواقعية للصلاة ، وإنما هي من الشرائط العملية ، لأن تغزير الجاهل وإعلامه ليس بواجب على العالم ، ويرشدك الى ذلك ان الرواية مختصة بصورة الجهل ، ولا تشمل صورة النسيان .

نعم يمكن الاستدلال عليه على وجه الاطلاق بخبرين آخرين ، الاول : خير عهد بن مسلم (١) فان الامام «ع» نهى فيه عن الاعلام بالدم في ثوب المصلي ، و (قال : لا يؤذنه حتى ينصرف) من صلاته . ولا يرد عليه الاشكال المتقدم في رواية ابن بكير ، فقد عرفت أن مورد السؤال فيها مختص بصورة الجهل بالواقع فقط ، وهذا بخلاف مورد السؤال في هذه الرواية . فانه مطلق يشمل صورتي الجهل والنسيان ، ومن الواضح ان الطهارة الخبيثة في صورة النسيان من الشرائط الواقعية للصلاة .

الثاني : خير عهد الله بن ستان (٢) فانه صريح في عدم وجوب الاعلام في صورة الجهل في غير الصلاة ايضاً ، وفي هذا الخبر كفاية وإن لم يسلم الخبر السابق من الاشكال المذكور ومع الاغضاء عما ذكرناه فالمرجع في المقام هو اصاله البراءة ، إذ ليس هنا ما يدل على وجوب الاعلام ، لتخرج به عن حكم الاصل .

ثم ان هذا كله اذا لم يكن ما يرتكبه الجاهل من الامور التي اهتم الشارع بحفظها من كل احد كالدماء والفروج والاحكام الكلية الالهية ، كما اذا اعتقد الجاهل ان زبداً مهدور الدم شرعاً ، فتصدى لقتله وهو محترم الدم في الواقع او اعتقد ان امرأة يجوز له نكاحها فأراد التزويج بها ، وكانت في الواقع محرمة عليه ، او غير ذلك من الموارد ، فانه يجب على الملتفت اعلام الجاهل في امثال ذلك ، لكي لا يقع في المندور ، بل يجب مدافعته لو شرع في العمل وان كان فعله من غير شعور والتفات ، واما في غير تلك الموارد فلا دليل عليه . بل ربما لا يحسن لكونه إيذاء للبلوغ .

قوله : (والحاصل : ان هنا اموراً أربعة) . اقول : ملخص كلامه : ان إلقاء الغيز في الحرام الواقعي على أربعة اقسام ، الاول : ان يكون فعل احد الشخصين علة تامة لصدور

(١) عن احدهما «ع» قال : سألت عن الرجل يرى في ثوب أخيه دماً وهو يصلي ؟ قال لا يؤذنه حتى ينصرف . صحيحة . راجع ج ١ كما ص ١١٣ . وج ١ كل الباب ١٧ المتقدم .
(٢) عن ابن عبد الله «ع» قال : اغتسل ابي من الجنابة فقليل له : قد ابقيت لمة في ظهرك لم يصبها الماء فقال له : ما كان عليك لو سكت ثم مسح اللمة بيده . صحيحة . راجع ج ١ كما ص ١٥ والباب ١٧ المتقدم من ج ١ كل .

الحرام من الآخر ، كما كراه الغير على الحرام ، وهذا مما لا إشكال في حرمة على المنكره بالكسر ، وثبوت وزر الحرام عليه ، الثاني : أن يكون فعل أحدهما سبباً لصدور الحرام من الآخر ، كما طعام الشيء المحرم للجاهل بحرمة وهذا أيضاً مما لا إشكال في حرمة ، فإن استناد الفعل إلى السبب أولى من استناده إلى المباشر ، فتكون نسبة الحرام إلى السبب أولى ، كما يستقر الضمان أيضاً على السبب دون المباشر في موارد الاتفاق .

ومن هذا القليل ما نحن فيه أعني بيع الدهن المتنجس ممن لا يعلم بتنجسه من دون بيان . الثالث : أن يكون فعل أحدهما شرطاً لصدور الحرام من الآخر ، وهذا على وجهين : لأن عمل الشخص الأول نارة يكون من قبيل إيجاد الداعي للثاني على المعصية ، سواء كان بآثارة الرغبة إلى الحرام في نفس الفاعل بالتحريض والتوصيف ونحوهما ، أو بإيجاد العناد في قلبه ، كسب آلهة الكفار الموجب لآلئهم في سب الحق عناداً ، وأخرى يكون من قبيل إيجاد مقدمة من مقدمات الحرام غير إيجاد الداعي كبيع العنب ممن يعلم أنه يجعله محرراً . الرابع : أن يكون من قبيل رفع المانع ، وهو أيضاً على وجهين : لأن حرمة العمل الصادر من الفاعل إما أن تكون فعلية على أي تقدير ، كسكوت الشخص عن المنع من المنكر ، ولا إشكال في حرمة السكوت إذا اجتمعت شرائط النهي عن المنكر ، وإما أن تكون غير فعلية على تقدير وجود المانع ، كسكوت الملتفت إلى الحرام عن منع الجاهل الذي يريد أن يرتكبه ، فإن الجاهل ما لم يلتفت إلى الحرام لا يكون ارتكابه محرماً ليجتمع سكوت الملتفت عن المنع مع الحرمة الفعلية ، كما فيا نحن فيه ، وهذا الأخير إن كان من الأمور المهمة في نظر الشارح حرم السكوت ، ووجب رفع الحرام ، وإلا فقبه إشكال .

أقول : هذا التقسيم الذي أقاده المصنف (ره) لا يرجع إلى محصل ، مضافاً إلى جريه في إطلاق الفعلة والمعول على غير ماهو المصطلح فيها ، والمناسب في المقام تقسيم إلقاء الغير في الحرام الواقعي على نحو يمكن تطبيقه على القواعد ، واستفادة حكمه من الروايات .

فنقول : إن الكلام قد يقع في بيان الأحكام الواقعية ، وقد يقع في إضافة فعل أحد الشخصين إلى الشخص الآخر من حيث العلية أو السببية أو الداعوية ، أما الأول فقد يكون الكلام في الأحكام الكلية الإلهية ، وقد يكون في الأحكام الجزئية المترتبة على الموضوعات الشخصية .

أما الأحكام الكلية الإلهية فلا ريب في وجوب إعلام الجاهل بها ، لوجوب تبليغ الاحكام الشرعية على الناس جيلاً بعد جيل إلى يوم القيامة ، وقد دلت عليه آية النور (١)

(١) سورة التوبة آية ١٢٣ قوله تعالى : (وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر -

والروايات (١) الواردة في بذل العلم وتعليمه وتعلمه .
وأما الأحكام الجزئية المترتبة على الموضوعات الشخصية فإن لم نقل بوجود الدليل على نقي وجوب الإعلام - كالرواية المتقدمة الدالة على صحة الصلاة في الثوب النجس جهلاً ، وأنه لا يجب على المغير إعلام المستعير بالنجاسة - فلا ريب في عدم الدليل على وجوبه ، وعلى هذا فلو رأى أحد نجاسة في طعام الغير فإنه لا يجب عليه إعلامه ، كما أنه لا يجب تنبيه المصلي إذا صلى بالطهارة الترايبية مع الغفلة عن وجود الماء عنده ، إلا إذا كان ما ارتكبه الجاهل من الأمور المهمة ، فإنه يجب إعلام الجاهل بها كما عرفت .

وأما الثاني : (أعني إضافة فعل أحد الشخصين إلى الشخص الآخر) فقد يكون فعل أحد الشخصين سبباً لوقوع الآخر في الحرام ، وأخرى لا يكون كذلك ، أما الأول : فلا شبهة في حرمة ، كإكراه الغير على الحرام ، وقد جعله المصنف من قبيل العلة والمعلول ، والدليل على حرمة هي الأدلة الأولية الدالة على حرمة المحرمات ، فإن العرف لا يفرق في إيجاد مبغوض المولى بين المباشرة والتسبيب .

وأما الثاني : فإن كان الفعل داعياً إلى إيجاد الحرام كان حراماً ، فإنه نحو من إيقاع الغير في الحرام ، ومثاله تقديم الطعام للنتنيس أو النجس أو المحرم من غير جهة النجاسة إلى الجاهل ليأكله ، أو توصيف الخمر بأوصاف مشوقة ليشربها ، ومن هذا القبيل بيع الدهن للنتنيس من دون إعلام بالنجاسة ، وسب آلهة المشركين الموجب للجرأة على سب الآلهة الحق ، وسب آباء الناس الموجب لسب أيه ، وقد جعل المصنف بعض هذه الأمثلة من قبيل السبب ، وبعضها من قبيل الشرط ، وبعضها من قبيل الداعي ، ولكنه لم يجر في جملة هذا على المنهج الصحيح وقد أشير إلى حرمة التسبيب إلى الحرام في بعض الآيات (٢) والروايات (٣)

— من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون

(١) راجع ج ١، أصول الكافي بهامش مرآت العقول - ج ١ الوافي ص ٤٧ .

(٢) سورة الانعام آية ١٠٨ قوله تعالى : (ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا

الله عدواً بغير علم) . وفي ج ٢ مجمع البيان طبع صيدا ص ٣٤٧ . قال قتادة : كان المسلمون يسبون أصنام الكفار فنهام الله عن ذلك لئلا يسبوا الله فأنهم قوم جهلة .

(٣) في ج ٢ أصول الكافي بهامش مرآت العقول باب السباب ص ٣٥٠ . وباب السفه

ص ٣١٠ . ج ٣ الوافي باب السفه ص ١٥٩ . ج ٢ ثل باب ١٥٨ تحريم سب المؤمن من أحكام العشرة . ابن حجاج البجلي عن أبي الحسن موسى (ع) في رجلين يتسابان ؟ فقال : البادي منها أظلم ووزره ووزر صاحبه عليه ما لم يعتذر إلى المظلوم . صحيحة . وفي حسنة -

وإن لم يكن الفعل داعياً إلى الحرام ظاهراً أن يكون مقدمة له ، وإما أن لا يكون كذلك .
أما الأول : فكإعطاء العصا لمن أراد ضرب اليتيم ، فإن إعطائه وإن كان مقدمة للحرام ،
إلا أنه ليس بداعٍ إليه ، والحكم بحرمته يتوقف على أمرين ، الأول : كونه إغارة على الأثم ،
والثاني : ثبوت حرمة الإغارة على الأثم في الشريعة المقدسة . وسيأتي الكلام على ذلك في مبحث
بيع العنب ممن يجعله محرراً .

وأما الثاني : فكأن ارتكّب المحرمات وهو يبرأ من الناس ، فإن رؤيتهم له عند الارتكاب
ليست مقدمة لفعل الحرام ، نعم لا بأس بإدخاله تحت عنوان النهي عن المنكر فيجب النهي عنه
إذا اجتمع شرائطه .

لا يخفى أن في كلام المصنف تهاوتاً واضحاً ، حيث جعل مانعاً فيه نارة من القسم الثاني ،
وأخرى من القسم الرابع ، ويمكن توجيهه بوجهين ، الأول : أن يراد بالفرض الذي أدخله
في القسم الثاني هو فرض الدهن المتنجس ، فإن إعطائه للغير لا يخلو عن التسبب إلى الحرام
الذي سيق هذا القسم لبيان حكمه ، وأن يراد بالفرض الذي جعله من القسم الرابع هو فرض
الثوب المتنجس ، كما تقدم في مسألة السيد المهنا عن العلامة عمن رأى في ثوب المصلي نجاسة ،
فإن القسم الرابع لم يفرض فيه كون فعل شخص سبباً لصدور الحرام من الشخص الآخر ،
بل المقروض فيه كونه من قبيل عدم المانع كسكوت العالم عن إعلام الجاهل ، ولا شبهة في
مناسبة الثوب المتنجس لذلك . الوجه الثاني : أن يراد من كلامه الدهن المتنجس في كلا
الموردين مع الالتزام فيها باختلاف الجهتين ، بأن يكون الملاحظ في القسم الثاني كونه نسبياً
لا يقع الجاهل في الحرام ، والملاحظ في إلحاقه بالقسم الرابع هو الحرمة النفسية مع قطع
النظر عن التسبب .

قوله : (ثم إن بعضهم استدل على وجوب الإعلام بأن النجاسة عيب خفي فيجب
إظهارها) . أقول : أشكل عليه المصنف (ره) بوجهين ، الأول : (أن وجوب الإعلام على
القول به ليس مختصاً بالمعاوضات ، بل يشمل مثل الإباحة والهبة من المجانيات) . والثاني :
(أن كون النجاسة عيباً ليس إلا لكونه منكراً واقعياً وقبيحاً ، فإن ثبت ذلك حرم
الإلقاء فيه مع قطع النظر عن مسألة وجوب إظهار العيب ، وإلا لم يكن عيباً فتأمل) .
أقول : إن ما أفاده أولاً وإن كان وجيباً ، إلا أن الثاني غير وجبه ، فإن النجاسة

— أخرى باختلاف في صدر السند . قال «ع» : ما لم يعد المظلوم .

أبو بصير عن أبي جعفر «ع» قال : إن رجلاً من بني تميم أتى النبي (ص) فقال : أوصني
فكان مما أوصاه أن قال : لا تسبوا الناس فكسبوا العداوة منهم - بينهم - لهم - صحیحة .

لا ينكر كونها عيباً في الأعيان النجسة والمتنجسة . سواء كانت من القبايح الواقعة أم لم تكن بل ربما يوجب جهل المشتري بها تضرره ، كما إذا اشترى الدهن المتنجس مع جهله بنجاسته ومنزجه بدهنه الطاهر ، ثم إطلع عليها ، ولعله لذلك أمر بالتأمل .
والذي يسهل الخطب أنه لا دليل على وجوب إظهار العيب الخفي في المعاملات ، وإنما الحرام هو غش المؤمن فيها . كما سيأتي في البحث عن حرمة الغش ، وعليه فالعيب الخفي إن استلزم الغش في المعاملات وجب رفع الغش ، وإلا فلا دليل على وجوبه ، ومن المعلوم أن رفع الغش هنا لا ينحصر بإظهار العيب الخفي ، بل يحصل بالتبوي عن العيوب ، أو باشتراط صرفه فيما هو مشروط بالطهارة ، ومن هنا يعلم أنه لا وجه لتوهم : أن النجاسة عيب خفي وجب إظهارها حتى لا يكون غشاً للمسلم .
ثم إن وجوب الإعلام بالنجاسة فيما إذا كان المشتري مسلماً مبالياً في أمر الطهارة والنجاسة وأما إذا كان كافراً أو مسلماً غير مبال في الدين فلا يجب الإعلام ، لكونه لغواً ، وإن كان الجميع مكلفين بالفروع كتكليفهم بالاصول .

جواز استصباح الدهن المتنجس تحت الظلال

قوله : (الثالث : المشهور بين الأصحاب وجوب كون الاستصباح تحت السماء) . أقول : المشهور بين الأصحاب هو جواز الاستضاءة بالدهن المتنجس على وجه الإطلاق ، وذهب بعضهم إلى جواز الإسراع به تحت السماء ، وذهب المشهور من العامة (١) إلى جواز الاستصباح به في غير المسجد ففي أطعمة السراة : وقال شيخنا أبو جعفر في مبسوطه في كتاب الأطعمة : روى أصحابنا أنه يستصبح به تحت السماء دون السقف ، وهذا يدل على أن دخانه نجس غير أن عندي أن هذا مكروه ، إلى أن قال : وأما ما يقطع بنجاسته فقال قوم : دخانه نجس ، وهو الذي دل عليه الخبر الذي قدمناه من رواية أصحابنا . وقال آخرون - وهو الأقوى - : إنه ليس بنجس ، وقال ابن إدريس بعده : ولا يجوز الاستصباح به تحت الظلال لأجل التعبد . ثم قال : ولا يجوز الأدهان به ولا استعماله في شيء من الأشياء سوى للاستصباح به تحت السماء ، ثم قال : ما ذهب أحد من أصحابنا إلى أن الاستصباح به تحت الظلال مكروه ، بل محظور بغير خلاف بينهم ، وقول شيخنا أبي جعفر عجوج بقوله في جميع كتبه إلا ما ذكره هنا ، فلاخذ بقوله وقول أصحابنا أولى من الأخذ بقوله المتفرد من أقوال أصحابنا .

(١) في ج ٢ فقه المذاهب ص ٢٣١ و ص ٢٣٢ .

أقول : إن الروايات وإن استفاضت من الفريقين على جواز إخراج الدهن المتنجس إلا أنها خالية عن ذكر الاستصباح به تحت السماء فقط ، وستأتي الإشارة إلى هذه الروايات المستفيضة في البحث عن جواز الانتفاع بالتنجس . نعم استدل على ذلك بوجوه : الأول دعوى غير واحد من أعظم الأصحاب الإجماع عليه . وفيه أن دعواه في المقام مجازفة لمخالفة جملة من الأعظم كالشيخ والعلامة وغيرهما ، على أن الإجماع التبدي هنا ممنوع لاحتمال استناد المجمعين إلى الوجوه المذكورة في المسألة .

الثاني : الشهرة الفتوائية . وفيه أنها وإن كانت مسلمة إلا أنها ليست بحجة .

الثالث : رسالة الشيخ المتقدمة ، المنجبر ضعفها بعمل المشهور ، وهي صريحة في كون الإصرار به تحت السماء .

وفيه أن من المظنون أنها صدرت من سهو القلم ، فإن أصحاب الحديث لم ينقلوها في أصولهم حتى الشيخ بنفسه في تهذيبه ، وظاهر قوله (ره) : (روى أصحابنا : أنه يستصباح به تحت السماء) يقتضي كون الرواية مشهورة في المقام ، فلا وثوق بوجود الرواية المذكورة نعم لو كانت العبارة أنه (روى : أنه يستصباح به تحت السماء) كانت حينئذ رواية مرسلة . وإذا سلمنا كون العبارة المذكورة رواية مرسلة ، فإن العمل بها لا يجوز للإرسال ، ونوم انجبارها بعمل المشهور بها ممنوع صغرى وكبرى ، كما هو واضح ، خصوصاً مع مخالفة الشيخ (ره) ، فإنه حملها على الكراهة ، ومخالفة العلامة (ره) ، فإنه أعرض عنها ، وجعل العلة في تحريم الإصرار به تحت الظلال هي حرمة تنجيس السقف ، قال في المختلف (١) : (نعم لو كان صعود بعض الأجزاء الدهنية بواسطة الحرارة موجبا لتنجيس السقف فلا يجوز الاستصباح به تحت الظلال ، وإلا فيجوز مطلقاً) .

الرابع : ما نقلناه عن العلامة من أن الاستصباح به تحت الظلال يوجب تنجيس السقف لتصاعد بعض الأجزاء الدهنية قبل إحالة النار إياه إلى أن تلاقى السقف ، فهو حرام . ولكن يرد عليه أولاً : أن دخان النجس كرماده ليس بتنجس للاستحالة ، وبمجرد احتمال صعود الأجزاء الدهنية إلى السقف قبل الاستحالة لا يمنع عن الإصرار به تحت الظلال لكونه مشكوكاً .

وثانياً : أن الدليل أخص من المدعى ، لأن الدخان قد لا يؤثر في السقف ، إما لعلوه ، أو لقلة الزمان ، أو لخروجه من الأطراف ، أو لعدم وجود دخان فيه . وثالثاً : إذا سلمنا جميع ذلك فلا دليل على حرمة تنجيس السقف ، نعم لا يجوز تنجيسه في

المساجد والمشاهد ، وعليه فلا وجه للنسج عن الاستصباح به تحت السقف من جهة حرمة تنجيسه قوله : (لكن الاخبار المتقدمة على كثرتها) . أقول : محصل كلامه : أن المطلقات حيث كانت متظافرة ، وواردة في مقام البيان فهي آية عن التقييد ، ولو سلمنا جواز تقييدها إلا أنه ليس في المقام ما يوجب التقييد عدا رسالة الشيخ ، وهي غير صالحة لذلك ، لأن تقييد المطلقات بها يتوقف على ورودها للتعبد ، أو لحرمة تنجيس السقف ، كما فهمها الشيخ ، وكلا الوجهين بعيد ، فلا بد من حمل الرسالة على الارشاد إلى عدم تنجيس السقف بالدخان . وفيه أن غاية ما يترتب على كون المطلقات متظافرة أن تكون مقطوعة الصدور ولا مقطوعة الدلالة ، وإذن فلا مانع عن التقييد ، إذ هي لا تزيد على مطلقات الكتاب القابلة للتقييد حتى بالأخبار الآحاد ، وأدمن من ذلك دعوى إبطالها عن التقييد من جهة ورودها في مقام البيان فإن ورودها في مقام البيان مقوم لحجيتها ، ومن الواضح أن مرتبة التقييد متأخرة عن مرتبة الحجية في المطلق ، ونسبة حجيتها إلى التقييد كنسبة الموضوع إلى الحكم ، ولا يكون الموضوع مانعا عن ترتب الحكم عليه .

وأما ما ذكره من أن الرسالة غير صالحة لتقييد المطلقات ففيه أنه بناء على جواز العمل بها وانحياز ضعفها بعمل المشهور لا مانع من حملها على التعبد المحض فتصلح حينئذ لتقييد المطلقات ، ويجرد الاستبعاد لا يكون مانعا عن ذلك ، وإنما الإشكال في أصل وجود الرسالة كما تقدم .

وأما تقييد المطلقات بها من جهة أن الرسالة تدل على حرمة تنجيس السقف فبعيد غاية . قوله : (لكن لو سلم الانحياز) . أقول : قد أشار به إلى أنها غير منجيرة بشيء ، كما أثرنا إليه ، لأن الشهرة إنما تجبر الخير الضعيف إذا علم استنادها إليه ، ومن المحتمل أن تكون فتوى المشهور بعدم جواز الإسراج به تحت السقف مستندة إلى ما ذهب إليه العلامة من حرمة تنجيس السقف ، لا إلى الرسالة المذكورة .

قوله : (ولو رجع إلى أصالة البراءة حينئذ لم يكن إلا بعيداً عن الاحتياط وجرأة على مخالفة المشهور) . أقول : لا يكون البعد عن الاحتياط مانعا عن الرجوع إلى البراءة في شيء من الموارد ، وأما الجرأة على خلاف المشهور فلا محذور فيها لأن الشهرة ليست بحجة .

جواز الانتفاع بالدهن المتنجس في

غير الاستصباح

قوله : (هل يجوز الانتفاع بهذا الدهن في غير الاستصباح ؟) . أقول : حاصل كلامه : أنه حيث إن جواز الانتفاع بالدهن المتنجس في غير الاستصباح لم ترد فيه إلا رواية ضعيفة في جملة صابونا ، فلا بد من الرجوع فيه إلى القواعد . ثم قرب الجواز . وعن الحنفية (١) التصريح بذلك .

وقد يتوهم عدم جواز استعماله في غير الاستصباح مطلقا استنادا إلى رواية قرب الاستناد (٢) الدالة على عدم جواز التدهن به . ولكن الرواية ضعيفة السند .

لا يقال : إن هذه الرواية لا يجوز العمل بها وإن كانت صحيحة ، لأنها غير معمول بها بين الأصحاب ، لفتوأم يجوز الانتفاع بالدهن المتنجس في غير الاستصباح أيضا . فانه يقال قد ذكرنا في علم الأصول : أن إعراض المشهور عن الرواية الصحيحة لا يوجب الوهن فيها وقد أشرنا إليه في الكلام على رواية تحف العقول .

لا يقال : إن هذه الرواية مجملة لا تنفي باثبات المقصود فانه يحتمل أن يكون قوله «ع» : (لاتدهن به) من باب الافعال بالتشديد ، فيكون دالا على عدم جواز تنجيس البدن ، أو من باب الافعال ، فلا يمكن الاستناد إليها في عدم جواز الاستعمال مطلقا . فانه يقال : إن ظاهر الرواية هو النهي عن طلي البدن بالدهن المتنجس ، ومن الواضح أن الإدهان من الافعال بمعنى المدعة ، وأن الذي بمعنى الطلي هو من باب الافعال .

والذي ينبغي أن يقال : إن جواز الانتفاع بهذا الدهن في غير الموارد المنصوصة وعدم جوازه مبني على تحقيق الأصل في الانتفاع بالتنجس ، فهل الأصل يقتضي جواز ذلك أو حرمة حتى يخرج الخارج بالدليل ؟ فذهب جمع من الأصحاب إلى الثاني ، وقال جمع من المتأخرين : بالأول ، وهو الأقوى ، وهو مقتضى أصالة البراءة الثابتة بالأدلة المستفيضة ، ويدل هذا الأصل على إباحة ما لم يرد فيه نهى وحليته ، ومن البين أن الانتفاع بالتنجس في

(١) في ج ٢ فقه المذاهب ص ٢٣٢ عن الحنفية فيجوز أن يبيع دهنا متنجسا ليستعمله في الدبغ ودهن عدد الآلات (الماكينات) ونحوها .

(٢) في ج ٢ ثل باب ٣٤ حكم بيع الذكي المختلط بالميت مما يكتسب به . علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر «ع» قال : سألت عن حب دهن ماتت فيه فارة ؟ قال : لاتدهن به ولا تبعه من مسلم . مجهولة لعبد الله بن الحسن .

غير ماهو مشروط بالطهارة من صفريات ذلك .
 قوله : (وقاعدة حل الانتفاع بما في الأرض) . أقول : لوجه هذه القاعدة إلا قوله تعالى (١) هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعا .
 ولكن الآية ليست بدالة على جواز الانتفاع بجميع ما في الأرض ليكون الانتفاع بالمتنجس من صفرياته ، بل هي إما ناظرة إلى بيان أن القساية القصوى من خلق الأجرام الأرضية وما فيها ليس إلا خلق البشر وتربيته وتكريمه ، وأما غير البشر فقد خلقه الله تعالى تبعا لخلق الانسان ومقدمة له ، ومن البديهي أن هذا المعنى لا يتناقى تحليل بعض المسافع عليه دون بعض .
 وإما ناظرة إلى أن خلق تلك الأجرام وتكوينها على الهيئات الخاصة والأشكال المختلفة والأنواع المتشعبة من الجبال والوديان والأشجار والحيوانات على أنواعها ، وانحاء المخلوقات من النامي وغيره ، لبيان طرق الاستدلال على وجود الصانع وتوحيد ذاته وصفاته وفعاله وعلى اتقان فعله وعلو صنعه وكمال قدرته وسعة علمه ، إذن فتكون اللام للانتفاع ، فانه أي منفعة اعظم من تكميل البشر ، ولعل هذا هو المقصود من قوله «ع» في دعاء الصباح : (يا من دل على ذاته بذاته) .

الاصل جواز الانتفاع بالمتنجس

قوله : (ولا حاكم عليها سوى ما يتخيل) أقول : قد استدل على حرمة الانتفاع بمطلق المتنجس بجملة من الآيات والروايات .
 اما الآيات فمنها قوله تعالى (٢) : (يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأرلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه) . فان المتنجس رجس فيجب الاجتناب عنه . وفيه ان الرجس وإن اطلق على الأعيان النجسة كثيرا ، كما اطلق على الكلب في صحيحة الباق (٣) إلا ان الآية لا ترتبط بالمسمى لوجوه ، الاول : ان الظاهر من الرجس (١) سورة البقرة آية ١٩ . وفي ج ١ مجمع البيان ط صيدا المعنى : أن الأرض وجميع ما فيها نعم من الله تعالى مخلوقة لكم إما دينية فتسدلون بها على معرفته ، وإما دنيوية فتتفنون بها بضروب النفع عاجلا .
 (٢) سورة المائدة آية ٩٢ .

(٣) الفضل بن عبد الملك قال : سألت أبا عبد الله «ع» عن فضل الهرة والشاة إلى أن قال : فلم اترك شيئا إلا سألت عنه ؟ فقال : لا بأس به ، حتى انتهيت إلى الكلب فقال : —

هي الأشياء التي يحكم عليها بالنجاسة بعنوانها الأولية ، فيختص بالأعيان النجسة ، ولا يشمل الأعيان المتنجسة ، لأن النجاسة فيها من الأمور العرضية .

الثاني : أثبت الرجس في الآية لإيراد منه القذارة الظاهرية لكي ينازع في اختصاصه بالأعيان النجسة ، أو شموله الأعيان المتنجسة أيضاً . بل المراد منه القذارة المعنوية ؛ لكي الخمسة الموجودة في الأمور المذكورة في الآية ، سواء كانت قذرة بالقذارة الحسية أيضاً أم لم تكن ، والذي يدل على ذلك من الآية إطلاق الرجس على اللبس والأنصاب والأزلام ، فإن من البديهي أن قذارة هذه الأشياء ليست ظاهرة ، ولا شبهة في صحة إطلاق الرجس في الآية (١) على ما يشمل القذارة الباطنية أيضاً ، وعليه فالآية إنما تدل على وجوب الاجتناب عن كل قذر بالقذارة الباطنية التي يعبر عنها في لغة الفرس بلفظ (يلبس) فتكون المتنجسات خارجة عنها جزماً .

الثالث : أن جعل المذكورات في الآية من عمل الشيطان ، إيماناً من جهة كون الأفعال المتعلقة بالخمر والأنصاب والأزلام رجساً من عمل الشيطان ، كما يشعر إليه قوله تعالى (٢) : (إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر واللبس والعمراء) . فإن الرجس قد يطلق على مطلق القبائح والمعاصي ، وقد عرفت ذلك في المباحث من القاموس وغيره .

وإيماناً من جهة كون تلك الأمور نفسها من عمل الشيطان ، فعلى الأول تكون الآية دالة

— رجس نجس لا تنوضاً بفضلته واصبب ذلك الماء ، الخمر . صحيحة . راجع ج ١ التهذيب باب المياه ص ٦٤ . وج ٤ الوافي باب أسرار الحيوانات ص ١٣ . وج ١ ثل باب ١ مؤر الكلب من أبواب الأسرار .

(١) في ج ٢ مجمع البيان ط صيدا ص ٢٣٩ : رجس أي خبيث . وفي مفردات الراغب : الرجس الشيء القذر . يقال : رجل رجس ورجل أرجاس ، والرجس على أربعة أوجه : إما من حيث الطبع ، وإما من جهة العقل ، وإما من جهة الشرع ، وإما من كل ذلك . وفي القاموس : الرجس بالكسر القذر ، والمأثم ، وكل ما استقذر من العمل ، والعمل المؤدي إلى العذاب . وفي المنجد : رجس رجاسة عمل عملا قبيحا .

(٢) سورة المائدة آية ٩٣ . وفي ج ٢ مجمع البيان ص ٢٤٠ : والمعنى يريد الشيطان إيقاع العداوة بينكم بالآل غواه الزين لكم ذلك حتى إذا سكرتم زالت عقولكم ، وأقدمتم على القبائح على ما يمنعه منه عقولكم . قال قتادة : إن الرجل كان يقامر في ماله وأهله ، فيقمر ، ويبقى حزينا سليبا ، فيكسبه ذلك العداوة والبغضاء .

على وجوب الاجتناب عن كل عمل قبيح يصدق عليه أنه رجس ، وأما ما لم يحوز قبضه فلا تشمله الآية ، وعلى الثاني يكون موضوع الحكم فيها كل عين من الأعيان يصدق عليها أنها من عمل الشيطان ، وعليه فكل عين محرمة يصدق هذا العنوان عليها تكون مشمولة للآية ومن الواضح أن الحجر من عمل الشيطان باعتبار صنعها ، أو بلحاظ أن أصل تعليمها كان من الشيطان ، وكذلك النصب بلحاظ جعلها صليبا ، والأزلام بلحاظ التقسيم ، كالحظ والنصيب في الزمن الحاضر المعبر عنه في لغة الفارس بكلمة (بليط آزمايش بخت) وأما ما لا يصدق عليه ذلك وإن كان من الأعيان النجسة كالكلب والخنزير فضلا عن المتنجسات فلا تشمله الآية الرابع : إذا سلمنا شمول الآية للنجاسات والمتنجسات فلا دلالة فيها على حرمة الانتفاع بالمتنجس ، فإن الاجتناب عن الشيء إنما يكون باجتناب ما يناسب ذلك الشيء ، فلا اجتناب عن الحجر عبارة عن ترك شربها إذا لم يدل دليل آخر على حرمة الانتفاع بها مطلقا ، والاجتناب عن النجاسات والمتنجسات عبارة عن ترك استعمالها فيما يناسبها ، ومن القمار عن ترك اللعب ، ومن الامهات والبنات والأخوات والحالات وبقية المحارم عبارة عن ترك تزويجهم ، كما أن الاجتناب عن المسجد هو ترك العبادة فيه ، والاجتناب عن العالم ترك السؤال عنده ، والاجتناب عن التاجر ترك المعاملة معه ، والاجتناب عن أهل الفسوق ترك معاشرتهم وهكذا وعلى الجملة نسبة الاجتناب إلى ما يجب الاجتناب عنه تختلف باختلاف الموارد ، وليست في جميعها على نسق واحد ، وعليه فلا دلالة في الآية على حرمة الانتفاع بالمتنجس مطلقا ، بل الأمر في ذلك موقوف على ورود دليل خاص يدل على وجوب الاجتناب مطلقا .

قوله : (مع أنه لو عم التنجيس لزم أن يخرج عنه أكثر الأفراد) . أقول : لا يلزم من خروج المتنجسات كلها من الآية تخصيص الأكثر فضلا عما إذا كان الخارج بعضها ، فإن الخارج منها عنوان واحد ينطبق على جميع أفراد المتنجس انطباق الكلي على أفرادهم نعم لو كان الخارج من عموم الآية كل فرد فرد من أفرادهم لزم المحذور المذكور .

ومنها قوله تعالى (١) : (والرجز قاهر) . بناء على شمول الرجز للأعيان النجسة والمتنجسة ، وقد ظهر الجواب عنها من كلامنا على الآية السابقة ، ثم إن نسبة الحجر إلى الأعيان الخارجية لا تصح إلا بالعناية والحجاز ، بخلاف نسبته إلى الأعمال ، فإنها على نحو الحقيقة ، وعليه فالمراد من الآية خصوص الحجر عن الأعمال القبيحة والأفعال المحرمة ، ولا تشمل الأعيان المحرمة .

ويحتمل أن يراد من الرجز العذاب ، كما في قوله تعالى (٢) : (وأنزلنا على الذين ظلموا

رجزاً من السماء) وقد صرح بذلك بعض أهل اللغة ، كصاحب القاموس وغيره ، وعلى هذا فالمراد من هجر العذاب هجر موجباته ، كما يريد من المسارعة إلى المغفرة ، ومن الاستباق إلى الخيرات المسارعة والاستباق إلى أسبابها في آياتها (١) .

ومنها قوله تعالى (٢) : (ويحرم عليهم الخبائث) . بناء على صدق الخبائث على المتنجسات وحيث إن التحريم في الآية لم يقيد بجهة خاصة فهي تدل على عموم تحريم الانتفاع بالمتنجسات . وأجاب عنها المصنف بأن المراد من التحريم خصوص حرمة الأكل بقرينة مقابلته بحلية الطيبات . وفيه أن مقتضى الإطلاق هو حرمة الانتفاع بالخبائث مطلقاً ، فتدل على حرمة الانتفاع بالمتنجس كذلك .

والحق أن يقال : إن متعلق التحريم في الآية إنما هو العمل الخبيث والفعل القبيح ، فالمتنجس خارج عن مدلولها لأنه من الأعيان . لا يقال : إذا اريد من الخبيث العمل القبيح وجب الالتزام بالتقدير ، وهو خلاف الظاهر من الآية .

فإنه يقال : إنما يلزم ذلك إذا لم يكن الخبيث بنفسه بمعنى العمل القبيح ، وقد أثبتنا في بحث بيع الأبقال (٣) صحة إطلاقه عليه بدون عناية ، وخصوصاً بقرينة قوله تعالى : (ونجسناه من القرية التي كانت تعمل الخبائث) . فإن المراد من الخبائث فيها اللواط . وأما الأخبار فهي كثيرة : منها ما تقدم من رواية تحف العقول ، حيث علل النهي فيها عن بيع وجوه النجس بأن (ذلك كله محرم أكله وشربه وإمساكه وجميع الثقلب في ذلك حرام ومحرم) . فإن الظاهر منها أن جميع الانتفاعات من المتنجس حرام ، لكونه من وجوه النجس .

وفيه أولاً : ما تقدم في أول الكتاب من ضعف سند الرواية ، وعدم انجباره بشيء . وثانياً : أن الظاهر من وجوه النجس هي الأعيان النجسة ، فإن وجه الشيء هو عنوانه الأولي ، فلا تشمل المتنجسات ، لأنها ليست نجسة بعنوانها الأولي .

ومنها رواية السكوني (٤) الأمرة بأهراق المرق المتنجس بموت الفارة فيه فتدل على حرمة

(١) سورة آل عمران ، آية : ١٢٧ (وسارعوا إلى مغفرة من ربكم) . سورة البقرة آية : ١٤٣ (فاستبقوا الخيرات) .

(٢) سورة الاعراف ، آية : ١٥٦ . (٣) ص ٣٩ .

(٤) عن جعفر عن أبيه إن علياً «ع» سئل عن قدر طبخت وإذا في القدر فارة ؟ قال : يهراق مرقها ويفسل اللحم ويؤكل . ضعيفة للتوفي . راجع ج ٢ ك باب ١٤ من الإطعمة .

لانتفاع به ، إذ لو لا ذلك لجاز الانتفاع به بإطعامه الصبي ونحوه وبضميمة عديم القبول بالفصل يتم المطلوب . وأجاب عنها المصنف بأن الأمر بالإيماء كناية عن خصوص حرمة الأكل . وفيه أن الظاهر من الأمر بالإيماء هو عدم جواز الانتفاع بالمرق مطلقاً ، إلا أنها لا تدل على المدعى لخصوصية المورد ، فإن المرق غير قابل للانتفاع به إلا في إطعام الصبي ونحوه بناء على ما هو الظاهر من جواز ذلك ، ومن الواضح أن ذلك إنما يكون عادة إذا كان للمرق قليلاً ، لا بمقدار القدر ونحوه .

وهنا الأخبار (١) الدالة على أن الفارة إذا ماتت في السمن الجامد ونحوه وجب أن تطرح الفارة وما يليها من السمن ، لأنه لو جاز الانتفاع بالمتنجس لما أمر الإمام «ع» بطرحه ، لا يمكن الانتفاع به في غير ما هو مشروط بالطهارة ، كتدهين السفن (٢) والأجرب (٣) ونحوها ، فتدل على المدعى بضميمة عدم القول بالفصل بين أفراد المتنجسات وقد أجاب عنها المصنف بأن الطرح كناية عن حرمة الأكل فقط ، فإن الانتفاع بالاستصباح به جائز إجماعاً . ولكن يرد عليه ما تقدم من ظهور الأمر بالطرح في حرمة الانتفاع به مطلقاً ، وأما الاستصباح به فأنما خرج بالنصوص الخاصة كما عرفت .

— ص ١٥٥ . وج ٢ التهذيب الأطعمة ٣٠٤ . وج ١١ الوافي ص ٢٢ . وج ١ ثل باب نجاسة المضاف بملاقات النجاسة من أبواب الماء المضاف .

(١) زرارة عن أبي جعفر «ع» قال : إذا وقعت الفارة في السمن فماتت فيه فإن كان جامداً فألقها وما يليها وكل ما بقي ، الخبر . حسنة لإبراهيم بن هاشم . راجع ج ٢ كا باب ١٤ من الأطعمة ص ١٥٥ . وج ٢ التهذيب الأطعمة ص ٣٠٣ . وج ١١ الوافي ص ٢٢ وج ١ ثل باب نجاسة المضاف بملاقات النجاسة من أبواب الماء المضاف . وج ٣ ثل باب ٤٢ أن الفارة الخ من الأطعمة المحرمة . وج ٢ ثل باب ٣٣ جواز بيع الزيت النجس مما يكتسب به .

على بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر قال : سألت عن الفارة والكلب إذا أكل من الجبن وشبهه أكله ؟ قال : يطرح منه ما أكل ويحل الباقي . مجهولة لعبد الله بن الحسن . راجع الباب ٤٢ المذكور من ج ٣ ثل .

إلى غير ذلك من الأخبار المزبورة في المواضع المتقدمة من ج ٢ ثل . والوافي . وج ٢ التهذيب . وج ٣ المستدرک باب ٣١ ص ٧٧ . وج ١ ص ٢٩ . وج ٢ ص ٢٢٧ . وج ٩ سنن البيهقي ص ٣٥٤ . (٢) السفن محرمة جلد خشن يجعل على قوائم السيوف . (٣) في التنجيد : الجرب وهو داء يحدث في الجلد بثوراً صغيراً لها حكة شديدة .

والصحيح في الجواب ما أشرنا إليه من أن الأمر بطرح ما تلي القارة من السمن للإرشاد إلى عدم إمكان الانتفاع به بالاستصباح ونحوه لقلته ، فتكون الرواية غريبة عن المقام . ومن هنا ظهر ما في رواية زكريا بن آدم (١) التي تدل على إهراق المرق المتنجس ، فإن الأمر بالمراقبة فيها إرشاد إلى ما ذكرناه من قلة خفه ، مضافاً إلى أنها ضميعة السند .

ومنها قوله «ع» في رواية سبابة وعمار (٢) الواردتين في الائتئين المشتهين : (يهرقها جميعاً ويتيمم) فإن أمره «ع» بمراقبة الائتئين مع إمكان الانتفاع بهما في غير ما هو مشروط بالطهارة ظاهر في حرمة الانتفاع بالماء المتنجس ، وبضميمة عدم القول بالفصل بين أفراد التنجسات يتم المطلوب .

وفيه أن خصوصية المورد تقتضي كون الأمر بالاهراق إرشاداً إلى مانعية النجاسة عن الوضوء ، ثم إذا سلمنا كون الأمر فيها للمولية التكليفية فمن المحتمل القريب أن يكون الفرض من الأمر هو تتميم موضوع جواز التيمم ، لأن جوازه في الشريعة المقدسة مقيد بفقدان الماء ، وقبل إراقة الائتئين لا يتحقق عنوان فقدان لوجود الماء الطاهر عنده وإن لم يعرفه بعينه ، ولذلك أفق بعض الفقهاء بعدم جواز التيمم قبل إهراق الائتئين .

ومنها الأخبار الواردة (٣) في إهراق الماء المتنجس ، فإنه لولا حرمة الانتفاع به في

(١) قال : سألت أبا الحسن «ع» عن قطرة عمر أو نبيذ مسكر قطرت في قدر فيه لحم كثير ومرق كثير ؟ قال : يهراق المرق أو يطعمه أهل الدمة أو الكلب . مهمله للحسن المبارك وضميعة لمحمد بن موسى . راجع ج ٢ كآب باب المسكر يقطر منه في الطعام من الأشربة ص ١٩٧ . وج ٢ التهذيب الاطعمة ص ٣١٢ . وج ١١ الوافي ص ٩٢ . وج ١ تل باب ٣٨ نجاسة الخمر من أبواب النجاسات .

(٢) قال : سألت أبا عبد الله «ع» عن رجل معه إناءان فيها ماء وقع في أحدهما قدر ولا يدري أيها وليس يقدر على ماء غيرها ؟ قال : يهرقها جميعاً ويتيمم . ضميعة لعثمان بن عيسى ومثلها رواية عمار الساباطي عن أبي عبد الله «ع» ولكنها موثقة لاجله ولمصدق بن صدقة . راجع ج ١ كآ ص ٤ . وج ١ التهذيب باب للمياه ص ٩٥ وباب تطهير الثياب ص ٧١ . وج ٤ الوافي ص ١١ . وج ١ تل باب ٨ نجاسة ما نقص عن الكر بملاقات النجاسة من أبواب الماء المطلق .

(٣) أبو بصير عن أبي عبد الله «ع» قال : سألت عن الخبث يجعل الركوة أو التور فيدخل إصبعه فيه ؟ قال : إن كانت يده قدرة وأهرقه ، الحديث . ضميعة . في القاموس : التور إناء يشرب فيه . راجع المصادر المتقدمة من ج ١ يب . وج ١ تل . وج ٤ الوافي —

غير ماهو مشروط بالطهارة لم يؤمر بذلك ، وفيه أولا : ما عرفت من أن خصوصية المورد يقتضي ذلك ، لقلة نفعه في العادة . وثانياً : أن الأمر بالمراقبة في تلك الأخبار إرشاد إلى عدم جواز التوضي من ذلك الماء للنجاسة المشتبهة ، ولا يجوز التعدي من موردها إلى غيره من الاستعمالات إلا إذا كان مشروطاً بالطهارة ، وإذن فلا دلالة فيها على المطلوب أيضاً .

ومنها الأخبار المستفيضة عند الخاصة (١) والعامة (٢) الواردة في استصباح الدهن المتنجس ، فإنها ظاهرة في أن الانتفاع به منحصراً في الأسراج ، فإنه لو جاز الانتفاع به في غيره أيضاً لعارض له الإمام «ع» فيها أو في غيرها .

وفي أنه وجه التخصيص أن النفع الظاهر للدهن هو الأكل والأسراج فقط ، فإذا حرم أكله لتنجس اختصاص الانتفاع به بالأسراج ، فلذا لم يعارض الإمام «ع» لغير الاستصباح ، وإذن فلا دلالة فيها أيضاً على المدعى .

على أنه قد ورد في بعض الروايات جواز الانتفاع به بغير الاستصباح ، كقوله «ع» في رواية قرب الاسناد (٣) : (ولكن يفتنع به كسراج ونحوه) . وكقول علي «ع» الروي

— وفي موقعة سامة : فإن أدخلت يدك في الماء وفيها شيء من ذلك فأهرق ذلك الماء . وفي موقعة أخرى له : وإن كان أصاب « المتنجس » يده فأدخل يده في الماء قبل أن يفرغ على كفيه فليهرق الماء كله . راجع الباب ٨ المتقدم من ج ١ ثل . وج ١ كما باب ٨ من للمياه ص ٥ . وج ٤ الوافي باب ما يستحب التفرغ عنه في رفع الحدث من المياه ص ١٢ و ١١ وفي صحيحة الباقى المقدمة في ص ١٢٨ عن سؤر الكلب قال «ع» : وأصيب ذلك الماء . (١) راجع ج ٢ كما باب ١٤ من الاطعمة ص ١٥٥ ، وج ٢ التهذيب كتاب الصيد ص ٣٠٣ . وج ٢ ثل باب ٣٣ جواز بيع الزيت مما يكتسب به . وج ٢ المستدرك ص ٤٢٧ . وج ٣ ثل باب ٣١ أن ما قطع من إليات الغنم . وباب ٤٢ أن الفسارة إذا ماتت في السمن من الاطعمة المحرمة . وج ٣ المستدرك ص ٧٧ . وج ١ ثل باب ٥ نجاسة المضاف بملاقات النجاسة من أبواب النجاسات . وج ١ المستدرك ص ٢٩ . وج ١١ الوافي ص ٢٢ (٢) في ج ٩ سنن البيهقي ص ٣٥٤ ثل رسول الله (ص) عن الفارة تقسع في السمن أو الزيت ؟ قال : استصبحوها به ولا تأكلوه ، وغير ذلك من الأحاديث .

(٣) بإسناده عن علي بن جعفر عن أخيه إلى أن قال : وسألت عن فارة أو كلب شربا في زيت أو سمن ؟ قال : إن كان جرة أو نحوها فلا تأكله ولكن يفتنع به كسراج ونحوه مجهولة لعبد الله بن الحسن راجع ج ٣ ثل باب ٤٥ أن الفارة إذا وقعت في ما يج من الاطعمة المحرمة

عنه بطرق شتى (١) : (الزيت خاصة يبيعه لمن يعمل به صابوناً) . فإن الظاهر أنه لا خصوصية للمورد فيها ، ونتيجة التعدد عنه هو جواز الانتفاع بكل متنجس بجميع الانتفاعات المحللة . بل ورد في أحاديث العامة (٢) جواز الانتفاع به مطلقاً من غير تقييد بنوع خاص من المنافع وقد يخطر بالبال أن الأمر في الروايات بخصوص الاستصباح دون غيره إنما هو فيما لا يتمكن الإنسان من الانتفاع به بغير الاستصباح ولو في الوجوه النادرة من المنافع ، وإلا فلا خصوصية للتقييد بالاستصباح ، كما لا خصوصية للتقييد بعمله صابوناً ، ولذا جوز الإمام «ع» أن ينتفع به بغيره أيضاً في رواية قرب الاستاد كما عرفت ، ولكنها ضعيفة السند وقد يقال : بانعقاد الإجماع على حرمة الانتفاع بالمتنجس مطلقاً ، فيكون مقتضى الأصل هو حرمة الانتفاع به في المقام . إلا أن ذلك ممنوع ، فإن الإجماع المنقول ممنوع الحجية ، وقد حققناه في علم الأصول . على أن دعوى الإجماع في المسألة موهونة بكثرة المخالفين فيها

(١) الجعفرات عن علي «ع» سئل عن الزيت يقع فيه شيء له دم فيموت ؟ قال : الزيت خاصة يبيعه لمن يعمل به صابوناً . مجهولة لموسى بن اسماعيل . ومثلها في دعائم الإسلام ونوادر الراوندي . راجع ج ٢ المستدرك ص ٤٢٧ .

قال المحدث النوري نور الله مرقدته في ج ٣ المستدرك في العائدة الثانية من الخاتمة ص ٣٢٤ : كتاب النوادر هو تأليف السيد الامام الكبير ضياء الدين أبي الرضا فضل الله بن علي الراوندي الكاشاني حفيد الحسن الثاني بن الحسن المجتبي عليه السلام ، ووصفه العلامة في إجازة بني زهرة : بالسيد الامام ، وفي فهرست الشيخ متعجب الدين : بعلامة زمانه جمع مع علو النسب كمال الفضل والحسب وكان استاذ أئمة عصره ، قال أبو سعد السمعاني في كتاب الانساب : إنه من المشايخ واليه تنتهي كثيراً أسانيد الاجازات وهو تلميذ الشيخ أبي علي بن شيخ الطائفة ، وله تصانيف تشهد بفضله وأدبه وجمعه بين مورش المجد ومكتسبه ومته انتشرت الادعية الجليلة المعروفة بأدعية السر ، انتهى ملخص كلامه .

أقول : لاشبهة في علو شأنه ورفعة منزلته ومكانة علمه وثبوت وثاقته ، وقد صرح بذلك غير واحد من المترجمين ، ولكن لم يظهر لنا اعتبار كتابه هذا ، لأن في سنده من لم تثبت وثاقته كعبد الواحد بن اسماعيل ، ومن هو مجهول الحال كعبد بن الحسن التميمي البكري .

(٢) في ج ٩ سنن البيهقي ص ٣٥٤ في جملة من الاحاديث سئل رسول الله (ص) عن القارة تقع في السمن ؟ فقال : اطرحوها وما حولها إن كان جامداً ، فقالوا : يا رسول الله (ص) فإن كان مائماً ؟ قال : فانتفعوا به ولا تأكلوه .

وأما الإجماع المحصل على ذلك فهو متنوع التحقق ايضاً .
ويضاف إلى ما ذكرناه كله أنه لا ظهور لعبارة الفقهاء المحتوية لنقله في ذلك المدعى ،
قال في الفتية (١) بعد أن اشترط في البيع أن يكون مما ينفع به منفعة محالة : (وقصدنا
بكونها « المنفعة » مباحة تحفظاً من المنافع المحرمة ، ويدخل في ذلك كل نجس لا يمكن
تطهيره إلا ما أخرج الدليل من بيع الكلب المعلم للصيد ، والزيت المتنجس للاستصباح به
تحت المياه : وهو إجماع الطائفة) .

وهذه العبارة وإن كانت صريحة في نقل الإجماع ، إلا أن الظاهر رجوعه إلى مطلع
كلامه : أعني حرمة بيع النجس ، فلا دلالة فيها على حرمة الانتفاع بالمتنجس ، ويحتمل
قريباً أن يرجع إلى آخر كلامه : أعني استثناء الكلب المعلم للصيد ، والزيت المتنجس
للاستصباح من حرمة البيع .

وقال الشيخ في الخلاف (٢) : (إذا ماتت القارة في سمن أو زيت أو شرج أو زبرنجس
كله ، وجاز الاستصباح به ، ولا يجوز أكله ، ولا الانتفاع به لغیر الاستصباح) . ثم ذكر
المخالفين في المسألة من العامة وغيرهم إلى أن قال : (دليلنا إجماع الفرقة وأخبارهم) .
وفيه أن يحط كلامه إنما هو الدهن المتنجس فقط ، فلو صح ما ادعاه من الإجماع لدل
على حرمة الانتفاع به خاصة ، لكونه هو المتيقن من مورد الإجماع ، فلا يشمل سائر المتنجسات
وقد أجاب المصنف عما ادعاه الشيخ من الإجماع بأن (معقده ما وقع الخلاف فيه بينه
وبين من ذكر من المخالفين ، إذ فرق بين دعوى الإجماع على محل النزاع بعد تحريره وبين
دعواه ابتداء على الأحكام المذكورات في عنوان المسألة ، فإن الثاني يشمل الأحكام كلها ،
والأول لا يشمل إلا الحكم الواقع مورد الخلاف ، لأنه الظاهر من قوله دليلنا إجماع الفرقة)
وفيه أن ما أقاده وإن كان صحيحاً بحسب الكبري ، إلا أنه خلاف ما يظهر من كلام
الشيخ (ره) ، فإن ظاهره دعوى الإجماع على جميع الأحكام المذكورة . فالصحيح في
الجواب هو ما ذكرناه .

على أننا لو سلمنا قيام الإجماع على ذلك فلا نسلم كونه إجماعاً تعسدياً كاشفاً عن رأي
المعصوم (وع) . إذ من المحتمل القريب جداً ، بل المظنون عادة أن مدركه هو الوجوه
المذكورة في المقام لحرمة الانتفاع بمطلق المتنجس .

قوله : (أن بل الصبغ والحناء) . أقول : الصبغ والحناء ليسا من محل النزاع هنا في
شيء ، ولم يتقدم لهما ذكر سابق ، فلا نرى وجهاً صحيحاً لذكرهما .

قوله : (ومراده بالنص ماورد من المنع عن الاستصباح بالدهن المتنجس تحت السقف) .
أقول : قد عرفت عدم ورود النص بذلك .

قوله : (والذي أظن وإن كان الظن لا يقتضي لغيري شيئا) . أقول : بل لا يفتيه أيضا ،
لعدم كونه من الظنون المعتبرة ، اللهم إلا أن يكون مراده من ذلك هو الظن الاطميناني ،
فيكون حجة له ، لا لغيره .

قوله : (والرواية إشارة إلى ما عن الراوندي في كتاب النوادر) . أقول : قد عرفت :
أنها رواية واحدة نقلت بطرق ثلاثة ، ولم يقع السؤال عن الشرح في شيء منها ، لما نقل
في المتن ناظمي عن سهو القلم .

قوله : (ثم لو قلنا بجواز البيع في الدهن) ، أقول : كما يصح الانتفاع بالمتنجس على وجه
الاطلاق ، فكذلك يصح بيعه للعمومات المقتضية لذلك من قوله تعالى : (أو قوا بالعقود ،
وأحل الله البيع ، وتجارة عن تراض) وعليه فلا يحتاج في ذلك إلى التمسك بقوله (ع) ، في
رواية تحف العقول : (وكل شيء يكون لهم فيه المصالح من جهة من الجهات فهذا كله
حلال بيعه وشراؤه وإمساكه واستعماله) كما تمسك به المصنف هنا .

قوله : (وهذا هو الذي يقتضيه استصحاب الحكم قبل التنجيس) ، أقول : إذا سلمنا
جريان الاستصحاب في الأحكام الكلية الإلزامية ، وأغضنا عن معارضته دائما بأصالة عدم
الجمع كما نقضناه في الأصول ، فلان سلم جريانه في المقام ، لأن محل الكلام هو الجواز الوضعي
بمعنى نفوذ البيع على تقدير وجوده ، وعليه فاستصحاب الجواز بعد التنجس يكون من
الاستصحاب التعليقي الذي لا نقول به .

قوله : (وأما قوله تعالى : فاجتنبوه ، وقوله تعالى : والرجز فاهجر) . أقول : قد بتوم
أن اراد المصنف (ره) الآيات المذكورة هنا لا يخلو من الاشتباه وسهو القلم ، لأنه قد استدل
بها فيما مضى على حرمة الانتفاع بالمتنجس ، وكلامنا هنا يختص بجواز البيع فقط ، ولكنه
توم فاسد ، فإن ذكر الآيات هنا ليس إلا لدفع توم الاستدلال بها على بطلان بيع المتنجس
والقرينة على ذلك قوله (ره) في مقام الجواب عنه : (فقد عرفت أنها لا تدل على حرمة الانتفاع
بالمتنجس فضلا عن حرمة البيع) .

قوله : (وأما مثل بيع الصابون المتنجس فلا يندفع الاشكال عنه) . أقول : وجه عدم
الاندفاع هو أن الثوب المنسول بالصابون المتنجس وإن كان يقبل الطهارة بالنسل ، إلا
أنه ليس معنى ذلك أن الصابون يرجع إلى حالة يقبل معها الطهارة ، فإن الأجزاء الصابونية
تتفصل عن الثوب بالنسل وإن كانت في غاية النجاسة والخبائثة .

الأصل جواز الانتفاع بالأعيان النجسة

قوله : (بقی الكلام فی حکم نجس العین) . أقول : الظاهر ان الأصل جواز الانتفاع بالأعيان النجسة ایضاً إلا ما خرج بالدلیل كما اختاره بعض الأعظم وإن ذهب المشهور إلى حرمة الانتفاع بها ، بل ادعی علیه الإجماع .

قال فی أول المكاسب من المراسم : التصرف فی الميتة ولحم الخنزیر وشحمه والدم والعذرة والأبوال بیع وغيره حرام . وفي المكاسب المحظورة من النهاية . جميع النجاسات محرم التصرف فیها . وفي فصل ما یصح بیعه وما لا یصح من المبسوط ، نجس العین لا یجوز بیعه ولا إجارته ولا الانتفاع به ولا اقتناؤه بحال إجماعاً إلا النکب فان فیہ خلافاً ، وعلى هذا النهج مذاهب فقهاء العامة (١) .

وكیف كان فقد استدلل على عدم الجواز بوجوده ، منها الآیات المتقدمة من قوله تعالى (فاجتنبوه) وقوله تعالى : (والرجز فاجبر) ، وقد عرفت الجواب عن ذلك آنفاً .

ومنها قوله تعالى (٢) : (حرمت علیكم الميتة والدم ولحم الخنزیر) . فان عموم التحريم فیها یقتضي حرمة الانتفاع بما ذكر فیها ، وبعدم القول بالمفصل بین أفراد النجس يتم المطلوب وفيه ان تحريم أي شيء إنما هو بحسب ما یناسبه من التصرفات ، فإما یناسب الميتة والدم ولحم الخنزیر إنما هو تحريم الاكل ، لا جميع التصرفات ، كما أن المناسب لتحريم الام والبلت

(١) فی ج ٢ فقه المذاهب ص ٢٣١ عن الجنازة لا یصح الانتفاع بالدهن النجس فی أي شيء من الأشياء ، وفي ص ٢٣٢ عن الحنفية لا یجوز الانتفاع بدهن الميتة لأنه جزء منها وقد حرما الشرع فلا تكون مالاً ، وفي ج ٥ شرح فتح القدير ص ٢٠٣ حکم بحرمة الانتفاع بالميتة ثم جعل بطلان البيع دائراً مدار حرمة الانتفاع وهي عدم المالیه ، وفي ج ٢ فقه المذاهب فی الموضع المتقدم نقل اتفاق المذاهب على حرمة بيع النجس ، فقد عرفت من شرح فتح القدير الملازمة بین بطلان البيع وحرمة الانتفاع . وفي ج ٥ شرح فتح القدير نقل عن عبد الله بن وهب وقع شعرا الخنزیر فی ماء قليل لا یفسده لأن حل الانتفاع به دلیل طهارته ، وفي ج ٢ فقه المذاهب ص ١٦٧ عن الحنفية لا ینعقد بیع کل ما لا یباح الانتفاع به شرعاً ، وفي ج ٨ شرح فتح القدير ص ١٥٧ نقل عن بعضهم حرمة الانتفاع بالنجس ، ونقضه بجواز الانتفاع بالسرقة ، فإنه مع القول بنجاسته یجوز بیعه والانتفاع به بخلاف العذرة .

(٢) سورة المائدة ، آیه : ٣ :

في قوله تعالى (١) : (حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم) إنما هو بتحريم النكاح فقط دون النظر والتكلم .

ومنها ما أشار اليه المصنف بقوله : (ويدل عليه ايضا كلما دل من الاخبار والاجماع على عدم جواز بيع نجس العين بناء على أن المبيع من بيعه لا يكون إلا مع حرمة الانتفاع به) ولكننا لم نجد فيها تقدم ، ولا فيما يأتي ما دل من الاخبار على عدم جواز بيع النجس بعنوانه فضلا عن كون المبيع عن البيع من جهة عدم جواز الانتفاع به .

نعم تقدم في مبحث بيع الميتة ما دل على حرمة الانتفاع بالميتة ، إلا أنك عرفت هناك معارضتها بما دل على جواز الانتفاع بها ، وأن الترجيح للروايات المجوزة ، على أنها اذا أخذنا بالروايات المانعة فهي أخص من المدعى ، لأنها مختصة بالميتة ، وموضوع كلامنا أعم منها ومن سائر النجاسات .

نعم رواية تحف العقول صريحة في المدعى ، فإن دلالة قوله «ع» فيها : (أو شيء من وجوه النجس فهذا كله حرام محرم لأن ذلك كله منهى عن أكله وشربه ولبسه وملكوه وإمسأكه والتقلب فيه فجميع تقلبه في ذلك حرام) ، صريحة لا تكاد تنكر ولا وجه لحملها على الإمساك والتقلب لأجل الأكل والشرب كما في المتن ، إلا أن الرواية لا يجوز الاعتماد عليها لضعف سندها وعدم انجباره بعمل المشهور بها .

منها قوله «ع» (٢) في دعائم الاسلام : (وما كان محرما أصلا منها فإنه لم يجز بيعه ولا شراؤه) بدعوى أن حرمة البيع في الرواية قد علق على حرمة الشيء من أصله ، فلا بد وأن يكون الانتفاع به محرما مطلقا ، إذ لو جاز الانتفاع به لجاز بيعه للملازمة بينهما .

وفيه مضاعف إلى ضعف السند فيها ، أن المراد بالحرمة في الرواية حرمة التصرفات المناسبة لذلك الشيء المحرم ، لا حرمة جميع التصرفات ، وعليه فلا يستفاد منها حرمة جميع الانتفاعات على أنها لو سلمنا دلالتها على حرمة جميع التصرفات فغاية ما يستفاد منها : أن كلما لا يجوز الانتفاع به بوجه فلا يجوز بيعه ، لأن كل ما لا يجوز بيعه فلا يجوز الانتفاع به ، كما هو المدعى وما ذكرناه تجلّى مافي النبوي المشهور المجمعول : (إن الله إذا حرم على قوم شيئا حرم عليهم ثمنه) وبالجملة : أننا لم نجد آية ولا رواية تدل على حرمة الانتفاع بنجس العين مطلقا إلا في موارد خاصة كالخمر .

ومنها الاجماع المدعى على حرمة الانتفاع بها ، وتقديره بوجهين ، الأول : دعوى الاجماع على حرمة بيعها ، وبما أن حرمة البيع تستلزم حرمة الانتفاع للملازمة بينهما (وقد عرفت

ذلك في الحاشية عن بعض العامة) فيكون الثاني أيضاً مورداً للاجماع .
وفيه منع الملازمة بين الحرمتين ، لجواز كون النهي عن يمينه تعبداً محضاً ، وعليه فإذا قام
الاجماع على حرمة البيع فلا يمكن أن يستدل به على حرمة الانتفاع إلا بالحدس الظني ، ومن
الواضح أن الظن لا يغني عن الحق شيئاً ، بل اللازم أن يقتصر من الاجماع على مورد المتيقن
من دون أن يتعدى إلى غيره .

الثاني : دعوى الاجماع على حرمة الانتفاع بها ابتداء كما هو الظاهر من نحر الدين
والمفاضل للقداد . وفيه أن دعواه في مثل هذه المسألة مع ذهاب الاكثر إلى جواز الانتفاع
بها من الأمور الصعبة ، ولو سلمت هذه الدعوى فلا يمكن إثبات كونها إجماعاً تعدياً ،
لأن مكان استناد المجمعين في ذلك إلى الوجوه المذكورة .

قوله : (الجابر لرواية تحف العقول) . أقول : قد تقدم في أول الكتاب عدم التجسس
ضعف الرواية بشيء من الشهرة والاجماع وغيرها .

قوله : (مع احتمال أن يراد من جميع القلب جميع أنواع التعاطي للاستعمالات) .
أقول : إذا فرضنا اعتبار الرواية فلا منافس من القول بحرمة التصرف في الأعيان النجسة
على وجه الإطلاق ولو بالإمساك ، ولا وجه لتقييدها بخصوص التعاطي ، كما لا وجه لتقييد
النهي عن الإمساك بالإمساك على وجه محرم .

قوله : (نعم يمكن أن يقال : أن مثل هذه الاستعمالات) . أقول : توضيحه أن النهي
عن الانتفاع بشيء ينصرف إلى النهي عن الانتفاع به في منافعه الظاهرة لأن المنفعة النادرة
لا تعد من المنافع عرفاً ، فهي خارجة عن حدود النهي وإن كان الإطلاق في نفسه شاملاً لها ،
لا يقال : إن النهي عن الانتفاع بشيء يدل على تحريم جميع منافعه ، لأن النهي عن الطبيعة
يقتضي الاتجار عن جميع أفرادها ، ولذلك كان دالاً على العموم .

ثم يقال : إن الدلالة على العموم إنما تسلم بمقدار ما ينصرف إليه اللفظ فقط ، ونظير
ذلك الصومات الناهية عن الصلاة في أجزاء مالا يؤكل لحمه ، فإنه ينصرف إلى غير الإنسان ،
لأن مقتضى العموم ظهور إلا به .

والجواب : أن القول بحرمة الانتفاع بالنجس مطلقاً لا يقتضي حرمة اقتنائه وإن كان
القول بالنجس مقتضى العقلائي ، ومن هنا ورد في جملة من الأحاديث (١) جواز اقتناء الخمر ،

(١) في صحيح مسلم ٢ كتاب الخمر يجعل خلاص ١٩٩ ، وج ٢ التهذيب باب الاشربة
١٩٩ ، وج ١١ الوافي باب ١٦٥ ص ٩١ ، وج ٣ بل باب ٣١ عدم تحريم الخمر من
الاشربة المحرمة .

بل أخذها للتخليل ، مع أنها من الجبائث الشديدة ، وورد أيضاً جواز اقتناء بعض الكلاب وقد تقدم ذلك في البحث عن بيها (١) .

قوله : (والعذرة للتسميد) . أقول : التسميد في اللغة (٢) ما يصلح به الزرع .
قوله : (كما يدل عليه وقوع السؤال في بعض الروايات (٣) عن الجص) . أقول : قال المحدث القاساني في كتاب الوافي : (لعل المراد بالماء الممزوج بالجص ، أو بالماء ماء المطر الذي يصيب أرض المسجد المخصص بذلك الجص ، وكأنه كان بلا سقف ، فإن السنة فيه ذلك . والمراد بالنار ما يحصل من الوقود التي يستحيل بها أجزاء العذرة والعظام المختلطة بالجص رماداً ، فإنها تطهر بالاستحالة ، والغرض أنه قد ورد على ذلك الجص أمران مطهران : هما النار والماء ، فلم يبق ريب في طهارته ، فلا يرد السؤال بأن النار إذا طهرته أولاً فكيف يحكم بتطهير الماء له ثانياً !! إذ لا يلزم من ورود المطهر الثاني تأثيره في التطهير) .

وقال في الوسائل : تطهير النار للنجاسة بأحوالها رماداً أو دخاناً ، وتطهير المساء : أعني ما يجبل به الجص يراد به حصول النظافة وزوال النفرة .

أقول : يمكن أن يراد من الماء ماء المطر الذي يصيب الموضع المخصص بذلك الجص المتنجس لكون المسجد مكشوفاً وبلا سقف كما احتمله القاساني ، وأن يراد من النار الشمس فإن الشمس إذا جففت شيئاً طهرته .

ويمكن أن يراد من التطهير التنظيف مجازاً كما احتمله في المستند (٤) مطلقاً ، وصاحب الوسائل في خصوص الماء ، ومع الانغماض عما ذكرناه فالرواية مجلة برد عليها إلى أهلها ، فإن الثابت في الشريعة أن النار إنما تطهر من النجاسات ما أحواله رماداً ، وهذا الشرط غير

(١) ص ١٠٢ .

(٢) عن المصباح : السباد وزان السلام ما يصلح به الزرع من تراب وسرجين ، سميت الأرض تسميداً أصلها بالسباد . وفي القاموس : وسعد الأرض تسميداً جعل فيها السباد ، أي السرجين برما . وفي مجمع البحرين : والسباد كسلام ما يصلح به الزرع من تراب وسرجين وتسميد الأرض هو أن يجعل فيها السباد .

(٣) الحسن بن محبوب قال : سألت أبا الحسن «ع» عن الجص يوقد عليه بالعذرة وعظام الميت ثم يخصص به المسجد أسجد عليه ؟ فكتب إلي بخطه : إن الماء والنار قد طهرا . صحیحته . راجع ج ١ كما باب ما يسجد عليه ص ٩١ ، وج ١ التهذيب باب ما يسجد عليه ص ١٢٧ ، وج ٢ الوافي ص ٣٩ ، وج ١ تل باب ٨١ طهارة ما أحواله النار من أبواب النجاسات

(٤) راجع ج ١ ص ٩٧ .

حاصل في الجص ، وأب الماء القليل إنما يظهر الموضع المغسول إذا ورد عليه ثم انفصلت غسالته عنه ، وكلا الأمرين منتف هنا ، إلا أن يقال ، بعدم انفصال الماء القليل بامتزاجه الجص ، وعدم اشتراط انفصال الغسالة في التطهير به كما أشار إليه المحدث القاساني في كلامه المتقدم ، قال : (لعل المراد بالماء المزوج بالجص) وكلا الأمرين مخدوش ، وتفصيل الكلام في محله .

وكيف كانت الاستفادة من الرواية أمران ، أحدهما : اعتبار الطهارة فيما يسجد عليه .
وثانيهما : جواز السجود على الجص ولو كان مطبوخا .

قوله : (ثم إن منفعة النجس المحللة للأصل أو للنص قيد يجعلها مالا عرفيا إلا أنه منع الشرع عن بيعه كجلد الميتة) . أقول : قد ظهر مما ذكرناه أنه لا ملازمة بين حرمة بيع الأعيان النجسة وبين حرمة الانتفاع بها وسقوطها عن المالية ، بل لابد من ملاحظة دليل الحرمة ، هل يوجد فيه ما يدل على إلغاء المالية من قبل الشارع كما في الخمر والتخزير ؟

فإن كان فيه ما يدل على ذلك أخذ به وحكم بعدم ترتب آثار المالية عليها من الإيراث والضان وغيرها ، وإلا فلا يصح أن يحكم بحرمة الانتفاع بها لمجرد حرمة بيعها ، كيف وقد علمت جواز الانتفاع بالميتة والعذرة وشعر التخزير وكتب الماشية وكتب الحائط وكتب الزرع وغيرها من أنواع النجاسات مع ذهاب الأكثر إلى حرمة بيعها !!

وعلى ذلك يجب أن ترتب عليها جميع آثار المالية ، فإذا أُلقيت أحد ضمنها لما حكمها ، وإذا مات مالها انتقلت إلى وارثها ، ولا يجوز للغير أن يزاحم الورثة في تصرفاتهم ، وكذلك يجوز إعارتها وإيجارها وهبتها ولو هبة معوضة ، لأن حقيقة الهبة متقومة بالجانبة ، واشتراط العوض فيها أمر زائد على حقيقتها ، وفائدته جواز فسخ الواهب إياها إذا لم يف له المتيقن بالشرط .

لا يقال : إن الشيء إذا حرم بيعه حرمت سائر المعاملات عليه بطريق الأولوية القطعية . فإنه يقال : إن الأحكام الشرعية توقيفية محضة . فلا يجوز التعدي عن مورد ثبت فيه التعبد إلى غيره إلا بدليل ، والموجود في أدلة النهي عن بيع الأعيان النجسة في غير ما ألفى الشارع حاله إنما هو حرمة ثمنها ، فلا تشمل العوض في سائر المعاملات ، لعدم إطلاق الثمن عليه إلا في الصلح بناء على كونه يباعا ومن قبيل المبادلة بين المالكين .

قال المحقق الأيوبي : (إن المالية لا تدور مدار المنفعة ، فإن الجواهر النفيسة ومنها الذهب وأموال ، ولا فائدة فيها ، وفي الماء على الشط أم المنافع ، ولا يعد مالا ، والتراب ...) . نعم ، انتفاع من اصطناع آجر أو خرف أو إناء وليس بمال .

وفيه أنه لاشبهة في دوران المالية الشرعية مدار المنفعة المحللة ، ودوران المالية العرفية مدار مطلق المنافع وإن كانت محرمة ، ولكن الانتفاع بالأشياء ليس على نسق واحد ، بل يختلف باختلاف ذي النفع ، فنفع الجواهر والنقود يبعها وشرائها ، وجعلها أثماً للامتعة والعروض ، وأما عدم كون الماء على الشط والتراب في البر من الأموال مع الانتفاع بها أم الانتفاع فلكون الناس في الانتفاع بها شرعاً سواء ، ولذا لو اختصا بشخص واحد وبعض أقسام التراب قلن الناس يبدلون بأرائها المال لهم . وعلى الأجمال مالية الأشياء إنما هي باعتبار منافعها فعدم المنفعة ليس من الأموال .

حقيقة حق الاختصاص ونفساً ثبوته

قوله : (والظاهر ثبوت حق الاختصاص في هذه الأمور) . أقول : قد قامت السيرة القطعية الشرعية والمقلائية على ثبوت حق الاختصاص والاولوية للمالك في أموالهم التي سقطت عن المالية للمواضع والطوازي . كالماء على الشط ، والحيوان المملوك إذا مات ، والأراضي المملوكة إذا جعلها الجائر بين الناس شرعاً سواء ، كالطرق والشوارع المقصوبة ، بديمه عدم جواز مزاحة الأبناب عن تصرف المالك في أمثال تلك الموارد ما لم يثبت الإعراض وهذا مما لا ريب فيه .

وإنما الكلام في منشأ ذلك الحق ، وقد استدل عليه بوجوه ، الأول : أن حق الاختصاص سلطنة ثابتة في الأموال وهي غير الملكية ، فإذا زالت الملكية بقى الحق على حاله ، لأن كل واحد منها ناشئ عن سبب خاص به .

وفيه أن ذلك وإن كان ممكناً في مقام الثبوت ، إلا أنه ممنوع في مقام الإثبات لعدم الدليل عليه .

الثاني : أن حق الاختصاص مرتبة ضعيفة من الملكية ، فإذا زالت الملكية بمحدها الأقوى بقيت منها المرتبة الضعيفة التي نسميها بحق الاختصاص لعدم الملازمة بينها في الارتفاع ، ويتضح ذلك بملاحظة الألوان والكيفيات الخارجية .

وفيه أن الملكية الحقيقية من آية مقولة كانت ، جده أو إضافة ليست قابلة للشدة والضعف حتى تعتبر بمحدها الضعيف تارة ، وبمحدها القوي تارة أخرى ، بل هي أمر بسيط فإذا زالت زالت بأصلها .

ولو سلمنا كون الملكية الحقيقية ذات مراتب لم يجر ذلك في الاعتبارية فإن اعتبار كل مرتبة منها مغاير لاعتبار المرتبة الأخرى ، وإذا زال اعتبار المرتبة القوية لم يبق بعده اعتبار

آخر للمرتبة الضعيفة ، وعليه فلا يبقى هناك شيء آخر لكي يسمى بالحق .
وهذا لا ينافي ما هو المعروف من أن الحق في نفسه مرتبة ضعيفة من الملك . فان معنى
هذا الكلام : أن الملك والحق كليهما من مقولة السلطنة ، وأن الملك سلطنة قوية ، والحق
سلطنة ضعيفة ، وهو أمر آخر غير اختلاف حقيقة الملك بالشدّة والضعف ، والكمال والنقص
نظير الألوان كما توهم .

ونظير ما نحن فيه تسمية الرجحان الضعيف في باب الأمر بالاستصحاب والرجحان
الشديد بالوجوب ، وهو أمر وراء كون الاستصحاب مرتبة ضعيفة من الوجوب .
الثالث : قد ثبت في الشريعة المقدسة أنه لا يجوز لأحد أن يتصرف في مال غيره إلا بطيب
نفسه ، وقد دلت على ذلك السيرة القطعية وجملة من الاخبار (١) فإذا زالت الملكية، وشككتنا
في زوال ذلك الحكم كان مقتضى الاستصحاب الحكم ببقائه .

وفيه مضافاً إلى عدم جريان الاستصحاب في الاحكام ، لمعارضته دائماً بأصالة عدم الجعل
كما نقضناه في علم الاصول . أن موضوع الحكم محرمة التصرف هو مال الغير فإذا سقط

(١) في الاحتجاج ص ٢٦٧ عن أبي الحسين محمد بن جعفر الاسدي قال : كان فيما ورد
على من الشيخ أبي جعفر محمد بن عثمان العمري قدس الله روحه في جواب مسائل إلى صاحب
الزمان إلى أن قال «ع» : وأما ما سألت عنه عن أمر الضياع التي لنا حيثنا هل يجوز القيام
بممارتها وأداء الخراج منها وصرف ما يفضل من دخلها إلى الناحية احتساباً للأجر وتقرباً
إليكم ؟ فلا يحل لأحد أن يتصرف في مال غيره بغير إذنه فكيف يحل ذلك في مالنا !! من
فعل ذلك بغير أمرنا فقد استحل منا ما حرم عليه ومن أكل من أموالنا شيئاً فأنما يأكل في
بطنه ناراً وسيصلي سعيراً .

وفي ج ١ ثل باب ٣ حكم مالو طاب نفس المالك بالصلاة في أرضه من مكان المصلي .
ساعة عن أبي عبد الله «ع» في حديث إن رسول الله (ص) قال : من كانت عنده أمانة
فليؤدها إلى من ائتمنت عليها فإنه لا يحل دم امرئ مسلم ولا ماله إلا بطيبة نفس منه ،
موتقة لزعة وساعة الواقفين .

وعن تحف العقول عن رسول الله (ص) إنه قال في خطبة حجة الوداع : أيها الناس إنما
المؤمنون اخوة ولا يحل لمؤمن مال أخيه إلا عن طيب نفس منه ، رسالة .

وفي ج ١ المستدرك ص ٢٢٢ عن عوالي اللثالي عن رسول الله (ص) قال : المسلم أخو
المسلم لا يحل ماله إلا عن طيب نفسه ، رسالة . وعنه (ص) قال : لا يحلبن أحدكم ماشية
أخيه إلا بإذنه ، رسالة .

الشيء عن المالية سقطت عنه حرمة التصرف حتى إذا كان باقياً على صفة المملوكة . إذ لا دليل على حرمة التصرف في ملك الغير ، فكيف إذا زالت عنه الملكية أيضاً ١١
الراح : دعوى الاجماع على ذلك . وفيه أن دعوى الاجماع التعبدية في المسألة بعيدة جداً ، فإن من الممكن استناد المجمعين إلى الوجوه المذكورة .

الخامس : دلالة المرسلة المعروفة بين الفقهاء « من حاز ملك » وقوله « ص » : (١) (من سبق إلى عالم يسبقه إليه مسلم فهو أحق به) . على وجود ذلك الحق في الأشياء التي سقطت عنها المالية .

وفيه أن حديث الحيازة وإن اشتهر في السنة الفقهاء وكتبهم الاستدلالية ، ولكننا لم نجد في أصول الحديث من الخاصة والعامة . والظاهر أنه قاعدة فقهية متصيدة من الروايات الواردة في الأبواب المختلفة ، كإحياء الموات والتحجير وغيرها كسائر القواعد الفقهية الضرورية لبيان الأحكام الجزئية .

ولو سلمنا كون ذلك رواية ، أو كان بناء الفقهاء على الاستدلال بالقاعدة فلا دلالة فيها على ثبوت حق الاختصاص بعد زوال الملكية ، فإن الظاهر منها ليس إلا ثبوت مالصكية الحيز للمحاز ، وأما الزائد عن ذلك فلا دلالة لها عليه .

على أنها ضعيفة السند ، وغير منجزة بشيء ، فإن الشهرة إنما تكون جارة لضعف سند الرواية إذا علم استناد المشهور إلى الرواية الضعيفة ، ولا ريب أن استناد أكثرهم هنا أو كلهم إلى غيرها ، وإنما ذكروها للتأييد والتأكيد . ويضاف إلى ذلك : أن جبر الرواية الضعيفة بالشهرة ضعيف المبنى ، وقد اشرنا إليه في أول الكتاب .

وأما حديث السابق ففيه أولاً : أنه ضعيف السند ، وغير منجيز بشيء صغرى وكبرى ، وثانياً : أن مانعاً فيه خارج عن حدود هذا الحديث ، فإن مورد الموارد المشتركة بين المسلمين بأن يكون لكل واحد منهم حق الانتفاع بها ، كالأوقاف العامة من المساجد والمشاهد والمدارس والرباط وغيرها ، فإذا سبق إليها أحد من الموقوف عليهم واشتغلها بالجهة التي انعقد عليها الوقف حرمت على غيره مزاحته وممانعته في ذلك . ولو عمته إلى موارد الحيازة فأنما يدل على ثبوت الحق الجديد للمحيز في المحاز ، ولا يدل على بقاء العلاقة

(١) في ج ٦ سنن البيهقي ص ١٤٢ أسمر بن مضر قال : أتيت النبي (ص) فبأبنته فقال : من سبق إلى عالم يسبقه إليه مسلم فهو له قال : فخرج الناس يتعادون يتخاطلون .
وفي أول إحياء الموات من المبسوط لشيخ الطائفة ، وفي ج ٣ المستدرک باب إحياء الموات ص ١٤٩ : روى عنه (ص) قال : من سبق إلى ما لا يسبقه إليه مسلم فهو أحق به .

بين المالك ومملكه بعد زوال الملكية .

ومن جميع ما ذكرناه ظهر ما في كلام المحقق الإيرواني من الوهن ، حيث قال : (والظاهر ثبوت حق الاختصاص : أما في الحيابة فلعموم دليل من سبق إلى ما لم يسبقه أحد « مسلم » فهو أولى به « أحق به » وأما فيما إذا كان أصله ملكاً للشخص فلاستصحاب بقاء العلقه) . فقد علمت أن المورد ليس مما يجري فيه الاستصحاب . وإن الحديث لا يدل على المدعى . قوله : (ثم أنه يشترط في الاختصاص بالحيابة قصد الحائز للانتفاع) . أقول : يحصل كلامه أنه يشترط في الاختصاص قصد الحائز الانتفاع بالحاز ، فلو خلت حيابته عن ذلك القصد لم يثبت له حق الاختصاص في الحاز ، وجاز لغيره مع العلم بذلك أن يزاحمه في التصرفات ولا فرق في ذلك بين الأوقاف العامة والمباحات الأصلية ، وعليه فيشكل الأمر فيما يتعارف في أكثر البلاد من جمع العذرة وبيعها لتسميد البساتين والزروع ، فإن الظاهر بل المقطوع به أنه ليس للشخص قصد الانتفاع بفضلاته ، ولم يحرزها للانتفاع بها ، فيكون أخذ المال بأزائها أخذاً محرماً .

ولكن التحقيق أن يقال : أن الحاز قد يكون من الامكنة المشتركة كالأوقاف العامة ، وقد يكون من المباحات الأصلية ، أما الأول فلا ريب في أن اختصاصه بامتياز به مشروط بقصد الانتفاع على حسب مأوقته أهله وإلا فلا يثبت له الاختصاص لكونه على خلاف مقصود الواقف ، ومن هنا لم يجر بيعه ، ولا هبته ، ولا إيجارته ، ولا استملاكه .

على أننا لو قلنا : بعدم الاشتراط بذلك لحاز إشغال المساجد ومعابد المسلمين بتجويز الحيابة ولو بإلقاء السجادة ووضع التربة ثم بيعها من المصلين ، ومن البديهي أن هذا على خلاف وجهة الوقف ، نعم لو اكتفينا في ثبوت الاختصاص بمجرد قصد الحيابة ، ولم نشترط فيه قصد الانتفاع ، وقلنا بأن حق الاختصاص بما تجوز للمعاوضة عليه لا يرفع الاشكال وأما الثاني : كالأخطاب والأصطياد فالظاهر أن الاختصاص به غير مشروط بشي ، بل يكفي فيه مجرد الحيابة الخارجية لعدم الدليل على التقييد ، ومن هنا ذهب جمع من الأصحاب ومن العامة إلى عدم الاشتراط . ويظهر ذلك لمن يلاحظ الموارد المناسبة لما نحن فيه قال الشيخ في الخلاف (١) : (الأرضون الموات للإمام خاصة لا يملكها أحد بالإحياء إلا أن يأذن له الإمام . وقال الشافعي : من أحيها ملكها إذن له الإمام أو لم يأذن . وقال أبو حنيفة : لا يملك إلا بإذن ، وهو قول مالك . دليلنا إجماع القرعة وأخبارهم) . ولو كان لتقييد الاختصاص بقصد الانتفاع وجه لمكان ذلك مورد الخلاف كالتقييد بأذن الإمام

(١) راجع ج ٢ ص ٢ .

ويؤيده عموم رواية : (من سبق إلى مالا يربط به إليه مسلم فهو أحق به) وقاعدة الحياة المتقدمة ، بل يمكن استفادة الإطلاق من الأثر المتظاهرة الواردة في إحسان الموات من الأراضي ، كصحيفة عهد بن مسلم : (أيا قوم استيوا شيئاً من الأرض وعمروها فهم أحق بها وهي لهم) ، وكحسنة زرارة لأبراهيم بن عثمان عن أبي جعفر (ع) : (قال : قال رسول الله (ص) من أحيأ مواتاً فهو له) . وغير ذلك من الروايات من طرق الشيعة (١) ومن طرق العامة (٢) .

حرمة بيع هياكل العبادة المبتدعة

قوله : (النوع الثاني مما يحرم التكسب به ما يحرم لتعظيم ما يقصد به وهو على أقسام : الأول : مالا يقصد من وجوده على نحوه الخاص إلا الحرام وهي أمور ، منها هياكل العبادة المبتدعة) . أقول : المشهور بل المجمع عليه بين الشيعة والسنة (٣) هو تحريم بيع هياكل (٤) العبادة المبتدعة ، وفي المتن (بلا خلاف ظاهر بل الظاهر الإجماع عليه) .

(١) راجع ج ١ ص ٤٠٩ ، وج ٢ التهذيب ص ١٥٨ ، وج ١٠ الوافي ص ١٣١ ، وج ٣ تل إحياء الموات ص ١٤٩ ، وج ٣ المستدرک إحياء الموات ص ١٤٩ .
(٢) في ج ٦ سنن البيهقي ص ١٤١ ، وج ٣ البخاري باب من أحيأ أرضاً مواتاً ص ١٤٠ ، عن عائشة إنه قال : من عمر أرضاً ليست لأحد فهو أحق بها . وغيرها من أحاديثهم .
(٣) في ج ٢ سبل السلام ص ٣٦٧ وأما علة تحريم بيع الأصنام فقيل : لأنها لا تنفعة فيها مباحة ، وقيل : إن كانت بحيث إذا تكسرت ابتغى بكسارها جاز بيعها . والأولى أن يقال : لا يجوز بيعها وهي أصنام للنبي ، ويجوز بيع كسرها ، إذ هي ليست بأصنام ، ولا وجه لمنع بيع الأكسار أصلاً .

أقول : قد أشار بالنهي إلى رواية جابر بن عبد الله حيث ذكر النهي فيها عن بيع الأصنام راجع ج ٦ سنن البيهقي ص ١٢ ، وج ٣ البخاري ص ١١٠ .
(٤) في المسالك الأصل في الهيكل أنه بيت للصنم كما نص عليه الجوهرى وغيره ، وأما إطلاقه على نفس الصنم فلملح من باب المجاز إطلاقاً لاسم المحل على الحال .

وفي ج ٨ تاج العروس ص ١٧٠ : الهيكل الضخم من كل شيء ، والهيكل بيت للنصارى فيه صنم على صورة مريم عليها السلام فيما يزعمون . مشى النصارى حول بيت الهيكل - زاد في المحكم فيه صورة مريم وعيسى عليها السلام ، وربما يسمى ديرم هيكل ، والهيكل البناء المشرف قيل : هذا هو الأصل ثم سمي به بيوت الأصنام مجازاً .

وقد استدل على ذلك أولاً : بما في رواية تحف العقول من قوله «ع» : (فكل أمر يكون فيه الفساد مما هو منهى عنه) وقوله «ع» فيها : (إنما حرم الله الصناعة التي هي حرام كلها التي يحرم منها الفساد محضاً نظير البرابط والزامير والشطرنج وكل مملو به والصلبان والأصنام) وقوله «ع» أيضاً فيها : (أو عمل التصاوير والأصنام) .

وقه أولاً : ان رواية تحف العقول ضعيفة السند فلا يمكن الاستناد إليها في الأحكام الشرعية ، وقد تقدم ذلك في أول الكتاب . وثانياً : أن النهي فيها ظاهر في الحرمة التكليفية فلا دلالة فيها على الحرمة الوضعية ، وهذا أيضاً تقدم في أول الكتاب .

وثانياً : بأن أكل المال بازائها أكل له بالباطل ، لآية التجارة عن تراض ، وقوله أنك عرفت مراراً عديدة : أن الآية ليست عن شرائط العوضين في شيء ، وإنما هي راجعة إلى بيان أسباب المعاملات ، وستعرف ذلك أيضاً فيما يأتي .

وثالثاً : بقوله تعالى (١) : (واجتنبوا الرجس من الأوثان) وبقوله تعالى (٢) : (إنما الحمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه) وبقوله تعالى (٣) (والرجز فاجر) . بناء على أن بيع هياكل العبادة والاكتساب بها منافي للاجتناب المطلق ، كما أن المراد من الأنصاب هي الأوثان والأصنام (٤) والمراد من الرجس الرجس ، ومن المجرى الاجتناب .

ورابعاً : بالنسبة للمشهور المجعول (إن الله إذا حرم على قوم شيئاً حرم عليهم ثمنه) . وبقوله «ع» في دعائم الاسلام (٥) : (نهى عن بيع الأصنام) .

(١) سورة الحج ، آية : ٣٢ . (٢) سورة المائدة ، آية : ٩٠ .

(٣) سورة المدثر ، آية : ٥ .

(٤) في ج ١ تاج العروس ص ٤٨٦ : الأنصاب وهي حجارة كانت حول الكعبة تنصب فيهل عليها ، ويذبح لغير الله تعالى ، قاله ابن سيده . وأنها نصب كعق وأعناق ، أو نصب بالضم كقفل وأقفال ، قال تعالى : والأنصاب ، وقوله : وما ذبح على النصب . الأنصاب الأوثان ، وقال القتيبي . النصب صنم أو حجر وكانت الجاهلية تنصبه تذبح عنده فيحمر بالدم وفي مفردات الراغب : والنصب الحجارة تنصب على الشيء ، وجمعه نصائب ونصب ، وكان للعرب حجارة تعبدونها ، وتذبح عليها .

وفي حديث أبي الجارود في تفسير الآية : وأما الأنصاب الأوثان التي يعبدونها المشركون وسيأتي التعرض لهذا الحديث في البحث عن بيع آلات القمار .

(٥) واجمع ج ٢ المستدرك ص ٤٢٧ .

وفيه مضافاً إلى ضعف السند فيها ، وعدم ثبوت النبوي على النحو المعروف أن الظاهر من النهي في رواية الدعائم هي الحرمة التكليفية ، والمراد إثبات ما هو أعم منها ومن الحرمة الوضعية .

وخامساً : بأنه قد ورد المنع (١) عن بيع الخشب من يجعله صليباً أو صنفاً إذا حرم بيع الخشب لذلك فإن بيع الصليب والصنم أولى بالتحريم ، وهذا هو الوجه الوجيه ، وبؤيده قيام السيرة القطعية المتصلة إلى زمان المعصوم (ع) على حرمة بيع هياكل العبادة ، وبؤيده أيضاً وجوب إتلافها حسماً لمادة الفساد كما أنلف النبي (ص) وعلي (ع) أصنام مكة (٢) فإنه لو جاز بيعها لما جاز إتلافها .

(١) ابن أذينة قال : كتبت إلى أبي عبد الله (ع) أسأله عن رجل له خشب فباعه ممن يتخذ صليباناً ؟ قال : لا ، حسنة لأبراهيم بن هاشم .
وعن عمرو بن حريث قال : سألت أبا عبد الله (ع) عن التوت أبيعة يصنع به الصليب والصنم ؟ قال : لا . صحيحة . وفي بعض النسخ : عمرو بن حريز ، وعليه قال رواية ضعيفة ولكن المشهور هو الأول . لا يخفى : أنه ذكر في بعض نسخ ثل أبان بن عيسى في سند الرواية بدل أبان عن عيسى فهو من سهو القلم . راجع ج ١ ص ٣٩٣ ، وج ٢ التهذيب ص ١١٢ ، وج ١٠ الوافي ص ٤١ ، وج ٢ ثل باب ٧٠ تحريم بيع الخشب ليحمل صليباً مما يكتسب به .

(٢) في ج ٦ سنن البيهقي ص ١٠١ عن ابن مسعود قال : دخل النبي (ص) مكة يوم الفتح وحول البيت ثلاثمائة وستون نصيباً فجعل يطعنها بعود يده ويقول : جاء الحق وما يبدىه الباطل (جاء الحق وزهق الباطل إن الباطل كان زهوقاً) ورواه البخاري ومسلم .
وفي ج ٩ البحار ص ٢٧٨ ، عن أبي هريرة قال : قال لي جابر بن عبد الله : دخلنا مع النبي (ص) مكة وفي البيت وحوله ثلاثمائة وستون صنفاً فأمر بها رسول الله (ص) فألقيت كلها الوجوهما وكان على البيت صنم طويل يقال له هبل فنظر النبي (ص) إلى علي وقال له : يا علي تركب علي أو أركب عليك لا ؟ لي هبل عن ظهر الكعبة ؟ قلت : يا رسول الله بل تركبني ، فلما جلس على ظهري لم أستطع حمله لثقل الرسالة ، قلت : يا رسول الله بل أركبك ، فضحك ونزل وطأطأ لي ظهره واستويت عليه فوالذي فلق الحبة وبرأ النسمة لو أردت أن أمسك السماء لمسكتها يدي فألقيت هبل عن ظهر الكعبة ، فأنزل الله تعالى : (وقل جاء الحق وزهق الباطل) .
وعن أحمد بن حنبل وأبي بكر الخطيب في كتابيهما ما يقرب من ذلك . وعن أحمد بن حنبل وأبي يعلى الموصلي في مسنديهما وأبي بكر الخطيب في تاريخه . وعبد بن العبياح —

بحث وتقسيم

إن كليات الأشياء وأوصافها محسوسة كانت أم غير محسوسة وإن كانت بحسب الدقة الفلسفية من مقولة الأعراض ، إلا أنها في نظر العرف المبني على المساعدة والمساهلة منقسمة إلى قسمين ، الأول : أن يكون النظر إلى الأشياء أنفسها بالأصالة ، وإلى أوصافها بالتبع ، لفتائها في المروضة وأندكاكها فيه ، ومثال ذلك الأعراض التي هي من لوازم الوجود كاللون ، ومن هذا القبيل أيضا اللغات العثمانية التي أقيمت عن الرواج ، والذهب والفضة غير انسكوكين .

الثاني : أن يكون النظر فيها إلى الهيئة والصورة بالأصالة ، وإلى المادة والهيولى بالتبع ، لكون الأوصاف معدودة من الصور النوعية في نظر العرف ، وذلك كالاشكال التي يكون على أمداد التسمية والعنوان في الخارج ، كما في الكأس والكوز ونحوهما مع أن موادها من جنس واحد ، ومن هذا القبيل الفرش والثوب ونحوهما .

أما القسم الأول : فالمالية فيها من ناحية المواد ، لأن أوصافها خارجة عن حدود الزمان التي هي من علل ثبوت المالية في المرغوب فيه .

أما القسم الثاني : فالمالية فيها لخصوص الهيئات ، لخروج موادها عن حريم المالية ومحدودتها ، لكونها إما مرغوبا عنها كالنقود الرائجة المضروبة من القراطيس ، أو مغفولا عنها في مجال الهيئة للتبعية والاندكاك ، ومن هنا اتضح أن المالية إنما تقوم بمواد الأشياء ، إما للرغبة فيها نفسها ، وإما للسيل إلى هيئاتها ، وإما للاشتياق إليها معاً ، ولا تضر بذلك استعارة المادة عن هيئة ما كما لا يخفى .

وإذا اتضح : أن المراد بالصورة النوعية هنا هي العرفية دون العقلية المبحوث عنها في طبيعيات الفلسفة ، وأن بينها عموماً من وجه ، إذ قد يكون الوصف من الصور النوعية العرفية مع كونه في نظر العقل من الأعراض ، كالرجولة والأنوثة ، فإنها وإن كانت معرضين للإنسان ، إلا أنها في نظر العرف من الصور النوعية ، فالعبد والامة نوعان في نظر العرف وإن كانا بالنظر الدقيق صنفين من طبيعة واحدة . وقد ينعكس الأمر ، فيكون ماهومان من الصور النوعية في نظر العقل من الأعراض في نظر العرف ، وذلك كالثوبين المنسوج أحدهما من الحرير والآخر من القطن ، فإنها عند العقل ماهيتان متباينتان ، وفي نظر العرف — الزعفراني في الفضائل — والحطيب الخارزمي في أربعينه في تفسير قوله تعالى : (ورفعناه مكاناً علياً) أنه نزل في طهود علي وع ، على ظهر النبي (ص) لقلع الصنم .

حقيقة واحدة لا تعدد فيها ، وقد يجتمعان كالأشياء للنسوجين بنسج واحد ومن جانب واحد ، والكاسين للصوغين بصياغة واحدة ، ومن فلز واحد .

وإذا عرفت ما تلوناه عليك نقول : الملحوظ استقلالاً في بيع الصايب والصنم إن كانت هي الهيئات العارية عن المواد - إما لعدم ماليتها للمواد كالمصنوع من الخبز ، أو لكونها مفقولة عنها - فلا شبهة في حرمة بيعها وضعا وتكليفاً ، لوقوع البيع في معرض الإضرار ولتحض المبيع في جهة الفساد ، وانحطاطه عن المالية لحرمة الانتفاع بها بالهيئة الوثنية ، ولذا وجب إنقاذها .

وإن كان الملحوظ في بيعها هي المواد مجردة عن الصورة الوثنية إلا بالعناظ النجس غير المقصود فلا إشكال في صحة بيعها ، لآية التجارة وسائر العمومات ، لأن البيع والمبيع لم يتصفا بجهة من الجهات المغوضة المنهي عنها .

وإن كان المقصود من البيع هي المواد والهيئة معاً - كما إذا كانا مصنوعين من الجواهر النفيسة أو الأشياء الثمينة - فلا إشكال في حرمة البيع وضعا وتكليفاً كالصورة الأولى ، لعدم أدلة المنع عن البيع لهذا الغرض أيضاً .

لا يقال : إذا كان كل من الهيئة والمادة ملحوظاً في البيع كان المورد من صفريات بيع ما يملك وما لا يملك ، كبيع الخل مع الخمر ، وبيع الشاة مع الخنزير في صفقة واحدة ، وحكم ذلك أن ينقسط الثمن عليها ، وسيأتي ، ويثبت للمشتري خيار تخلف الشرط لفوات الانضمام ، وعلى ذلك فلا وجه للحكم بالبطلان .

فانه يقال : إن الانحلال والتقسيم وإن كانا بحسب الكبرى موافقين للتحقيق ، إلا أن الإشكال في صحة الصفري ، لأن الهيئة الوثنية في الصليب والصنم كالصورة الثمينة للعادة في نظر العرف ، فلا تكونان في الخارج إلا شيئاً واحداً ، فلا موضع هنا للانحلال والتقسيم ، كما لا موضع لهما في المادة والصورة العقليتين عند المتخلف بأن يحكم بالصحة في المادة السيالة المعماة بالهيولى الأولى ، لأنها محفوظة في جميع الأشياء وإن تبادلت عليها الصور وبالبطلان في الهيئة ، لأن المقصود منها غير واقع ، والواقع منها غير مقصود ، ويتبع ذلك تقسيط الثمن عليها بالنسبة .

ووجه الفساد أن المادة والهيئة ليستا من الأجزاء الخارجية لكي تتحل المعاملة الواحدة إلى معاملات متكررة حسب تكثر أجزاء المبيع ، فالمعاملة عليها واحدة لاتحاد متعلقها خارجاً والكثرة إنما هي تحليلية عقلية ، ولازم ذلك أن المعاملة إذا طلت في جزء بطلت في الجميع فلا منشأ للانحلال والتقسيم ، ولا فرق في ذلك بين أن تكون الصورة عقلية أو عرفية .

لا يقال : ان بيع المادة مع قصد الصورة الوثنية وان كان موجبا للبطلان إلا أن اشتراط إعدام الهيئة وفنائها بوجوب صحة البيع وترتب الأثر عليه ، لجواز الانتفاع بأجزائها بعد الكسر ، لأنها ليست بأصنام .

فانه يقال : اذا تحقق موضوع الحرمة وترتب عليه الحكم لم يؤثر هذا الاشتراط في الجواز ، لان الشيء لا يتقلب عما هو عليه .

ثم لا يخفى : أنه لو انصف شيء من آلات الصنایع كالمكائن ونحوها بصورة الوثنية لكان باخلا في الأعيان ذات المنافع المحللة والحرمة ، وسياق الكلام عليها ، ولوقلنا : يجوز بيعها باعتبار منافعها المحللة ظاهرا هو فيها اذا أوجبت هذه المنافع مالميتها مع قطع النظر عن المنافع الأخرى المحرمة وعن لحاظ الجهة الوثنية ، وإلا فلا وجه لتوهم جواز البيع .

قوله : (لو أنلف الغاصب لهذه الامور ضمن موادها) . أقول : قد عرفت أنه يجب إعدام الصورة الوثنية ، وعليه فان كانت لأعضائها المكسورة قيمة كما اذا كانت مصوغة من الذهب أو الفضة فلا يجوز إنلافها بموادها ، بل يجب إنلافها بهيئتها فقط ، ولو انتلفت بموادها ضمنها المتلف لالكها ، إلا أن يتوقف إنلاف الهيئة على إنلاف المادة . وان لم تكن لرصاصها قيمة فلا مانع من إنلاف المادة ايضا مع الهيئة .

لا يقال : إن توقف إنلاف الهيئة على إنلاف المادة لا ينافي ضمان المادة اذا كانت لها قيمة ، كما أن جواز أكل طعام الغير بدون إذنه في المجاعة والمخضمة لا ينافي ضمان ذلك الطعام . فانه يقال : الفرق واضح بين المقامين ، إذ الباعث الى أكل طعام الغير في المخضمة إنما هو الاضطرار للوجوب لا إذن الشارع في ذلك ، وأما هياكل العبادة فان الباعث الى إنلافها ليس إلا خصوص أمر الشارع بالإنلاف فلا يستتبع ضمانا .

حرمة بيع آلات القمار

قوله : (ومنها آلات القمار) . أقول : قد انفتت كلمات الأصحاب على حرمة بيع آلات القمار ، بل في المستند (١) دعوى الاجماع عليها محققا بعد أن تنق عنها الخلاف أولا . ثم إن مورد البحث هنا - سواء كان من حيث حرمة البيع أم من حيث وجوب الإنلاف - ما يكون معدا للمقامرة والمراهنة كالنرد والشطرنج . ونحوهما مما يعد آلة قمار بالحل الشائع ، وإلا فلا وجه لحرمة بيعه وإن انفتت المقامرة به في بعض الأحيان ، كالجوز والبيض ونحوهما ، كما لا يجوز إنلافه ، لكونه تصرفا في مال الغير بغير إذن منه ، ولا من الشارع ،

نعم يجب نهي المقامرين بذلك عن المقامرة إذا اجتمعت فيه شرائط النهي عن المنكر .
ويظهر حكم هذه المسألة مما أسسناه في المسألة السابقة من الضابطة الكلية في حرمة بيع ما قصدت منه الجهة المحرمة ، فلا يحتاج الى التكرار . على أن حرمة البيع هنا قد دلت عليها جملة من الأخبار (١) منها رواية أبي الجارود الدالة على حرمة بيع آلات القمار ، وحرمة الانتفاع بها . ومنها قوله «ع» في رواية أبي بصير : (بيع الشطرنج حرام وأكل ثمنه سحت) ومنها ما في حديث المناهي : (نهى رسول الله (ص) عن بيع الترد) . ومورد الخبرين الآخرين وإن كان خصوص بعض الآلات ، ولكن يتم المقصود بعدم القول بالفصل بين آلات القمار

(١) في ج ٢ ثل باب ١٣٠ تحريم اللعب بالشطرنج مما يكتسب به .
وفي ج ١٦ البحار باب خزعة بيع الشطرنج ، وج ٣٣ كتاب السبق : عن علي بن إبراهيم في تفسيره عن أبي الجارود عن أبي جعفر «ع» في قول الله عز وجل : (إنما الخمر والميسر) وأما الخمر فكل مسكر من الشراب ، الى أن قال : وأما الميسر فالنرد والشطرنج وكل قمار ميسر وأما الانصاب فالأوتان التي كانت تعبد بها المشركون وأما الازلام فالأقداح التي كانت تستقسم بها المشركون من العرب في الجاهلية كل هذا يبيع وشراؤه والانتفاع بشيء من هذا حرام من الله محرم وهو رجس من عمل الشيطان وقرن الله الخمر والميسر مع الأوتان .
ضعيفة لأبي الجارود وهو زياد بن منذر يكتن بأبي النجم أيضا .

وفي ج ١ رجال المامقاني ص ٤٥٩ في رواية أبي بصير عن الصادق «ع» إنه من الكذابين والمكذابين والكفار ثم لعن عليهم ، وهو زيدي المذهب ، وكانت أعمى القلب والبصر ، ويسمى سرحون وهو من أسماء الشيطان .

وفي ج ٢ ثل باب ١٣١ تحريم الحضور عند اللاعب بالشطرنج وتالييه من أبواب ما يكتسب به . محمد بن إدريس في آخر السرائر نقلا عن جامع البرنطي عن أبي بصير عن أبي عبد الله «ع» قال : بيع الشطرنج حرام وأكل ثمنه سحت واتخاذها كفر واللعب بها شرك والسلام على اللاهي بها معصية وكبيرة موبقة . صحيحة .

وعن الصدوق بإسناده عن الحسين بن زيد عن الصادق عن آبائه عليهم السلام في المناهي قال : ونهى رسول الله (ص) عن بيع الترد .

وفي ج ١٦ البحار باب حرمة بيع الشطرنج . أضاف اليه الشطرنج .
وفي ج ٣ المستدرک في الفائدة الخامسة من الحاشية في شرح مشيخة الفقيه ص ٦٠٧ فالخبر ضعيف على المشهور لجهالة بعض رواة ولكن تلوح من متنه آثار الصدوق وليس فيه من آثار الوضع علامة والله العالم .

المعدة لذلك . ثم انه قد ورد في جملة من أحاديث العامة (١) : **الآلهة يكسر الرد وإحراقها** . فتدل على حرمة بيعها ، لأن ما لا يجوز الانتفاع به لا يجوز بيعه عندنا . وقد تقدم ذلك في البحث عن جواز الانتفاع بالنجس ، وسيأتي التمرض له في المسألة الآتية .

قوله : (وفي المسالك إنه لو كان لمكسورها قيمة) . أقول : قال في التذكرة (٢) : (**الأسقط الشارع منفعتها لا تنفع له فيحرم بيعه ، كآلات الملاهي وما كل العبادة المتبعة ، كالصليب والصنم ، وآلات القمار ، كالرد والشطرنج إن كان رضاها لا يعد مالا ، وبه قال الشافعي ، وإن عد مالا فلا قوى عندي الجواز مع زوال الصفة المحرمة**) . وذكر المصنف : (**إن أراد بزوال الصفة زوال الهيئة فلا ينفي الاشكال في الجواز ، ولا ينفي جملة عملا للخلاف بين العلامة والاكثر**) . وفي حاشية السيد : (**لعله أراد بزوال الصفة عدم مقاسمة الناس به وتركهم له بحيث يخرج عن كونه آلة القمار وإن كانت الهيئة باقية**) . ورد على التوجيهين : أن ظاهر عبارة العلامة أن الحرمة الفعلية لبيع الامور المذكورة تدور مدار عدم صدق المالية على اكسارها ، وتوجيهها بما ذكره المصنف أو بما ذكره السيد رحمة الله بعيد عن مساق كلامه جذا ، نعم يحتمل وقوع التعريف في كلامه بالتقسيم والتأخير : بأن تكون العبارة (**وإن عد مالا مع زوال الصفة المحرمة فلا قوى عندي الجواز**) فيكون ملخص كلامه جواز البيع اذا كانت المادة من الاموال . أو يوجه بتقدير المضاف بين كلمة مع وكلمة زوال : بأن يكون التقدير (**فلا قوى عندي الجواز مع اشتراط زوال الصفة المحرمة**) . وكيف كان فهو أعرف بحرامه ، ولا تدري ما الذي فهم منه المسالك حتى استحسنه .

قوله : (**ثم إن المراد بالقمار مطلق للمراهنه بموض**) . أقول : في مجمع البحرين : أصل القمار الرهن على اللعب بشيء ، وربما اطلق على اللعب بالتمام والجوز ، وسيأتي التمرض لحقيقة القمار واليسر والازلام ، والتمرض لبيان أن المحرم هو مطلق المراهنه والمغالبة أو المغالبة مع العوض في مسألة حرمة القمار .

حرمة بيع آلات الملاهي

قوله : (**ومنها آلات اللهو على اختلاف أصنافها**) : أقول : اتفق فقهاؤنا بل الفقهاء

(١) راجع ج ١٠ سنن البيهقي ص ٢١٦ .

(٢) ج ١ ص ٤ من البيع .

كافة ظاهراً (١) على حرمة بيع آلات الملاهي وضماً وتكليفاً ، بل في المستند (٢) دعوى الاجماع على ذلك محققاً .

وقد يستدل على ذلك بالروايات العامة المتقدمة في اول الكتاب ولكنه فاسد لما فيها من ضعف السند والدلالة ، وظهورها في الحرمة التكليفية كما عرفت .

والذي ينبغي ان يقال : ان الروايات (٣) قد تواترت من طرقنا ومن طرق العامة على حرمة الانتفاع بآلة اللهو في الملاهي والمعارف ، وأن الاشتغال بها والاستماع اليها من الكبار الموبقة والجرائم المهلكة ، وأن ضربها يفتن النفاق في القلب كما يلبث الماء الحاضرة ، ويتسلط عليه شيطان يترغ منه الحياء ، وأنه من عمل قوم لوط ، وفي سنن البيهقي : يخسف الله بهم الارض ويجعل منهم القرود والخنازير ، بل من الوظائف اللازمة كسرهما وإتلافها حسب المادة الفساد ، وليس في ذلك ضمان بالضرورة ، وفي بعض أحاديث العامة (٤) ان رجلاً كسر طنبوراً لرجل فرفعه الى شريح فلم يضمته .

إذن فالمسألة من صغريات الضابطة الكلية التي ذكرناها في البحث عن حرمة بيع هيسا كل العبادة المبتدعة ، وعليه فالخلق هو حرمة بيع آلات اللهو وضماً وتكليفاً ، على أنه وزد في الحديث (٥) ما يدل على حرمة بيع آلات الملاهي وشرائها وحرمة ثمنها والتجارة فيها .

(١) في ج ٥ شرح فتح القدير : اذا كان احد الموضين او كلاهما محرماً فالبيع فاسد . وفي ج ٢ فقه المذاهب ص ١٦٦ عن الشافعية : أن من شرائط المعقود عليه إن يكون متنعماً به شرعاً . وفي ص ١٦٧ عن الحنفية : لا يتعقد بيع كل مالا يباح الانتفاع به شرعاً . وفي ص ١٦٨ عن المالكية : من شرائط المعقود عليه ان يكون متنعماً به شرعاً فلا يصح بيع آلة اللهو . وفي ج ٣ فقه المذاهب ص ١٧٥ : تحرم إجارة آلات الطرب وثمنها .

أقول : لاشبهة في ظهور كلمات هؤلاء ، بل صراحة بعضها في حرمة بيع آلات الملاهي فان الانتفاع بها حرام في الشريعة المقدسة بالاتفاق ، ولا ينافي ذلك لما سيأتي في البحث عن حرمة الفناء من ذهاب العامة الى جواز الفناء في نفسه .

(٢) راجع ج ٢ ص ٣٣٥ . (٣) سنن أبي داود هذه الاخبار المنقولة من الفريقين في البحث عن حرمة الفناء . (٤) راجع ج ٦ سنن البيهقي ص ١٠١ .

(٥) في ج ٢ المستدرک ص ٤٥٨ الشيخ أبو الفتوح في تفسيره عن أبي أمامة عن رسول الله (ص) انه قال : ان الله بعثني هدى ورحمة للعالمين ، وأمرني أن أعمر الزامير والمعارف والاوزار والاوزان وامور الجاهلية ، إلى أن قال : إن آلات الزامير شرؤها وبيعها وثمنها والتجارة بها حرام مرسلة .

ولكنه ضعيف السند .

لا يخفى : أن موضوع الحرمة هنا هي آلة اللهو ، وقد حقق في محله أن المضاف إليه خارج عن حدود المضاف ، فلا يعد جزء له ، إلا أنه داخل فيه بنحو الاشتراط والتقييد ، وحيث إن معرفة الحكم فرع معرفة الموضوع بقيوده وشؤونه فلا بد هنا من العلم بحقيقة اللهو ، وسيأتي التعرض له في محله ، ومن أوضح مصاديقه ما هو مرسوم اليوم من تغني أهل الفسوق ولهم بالراديات وغيرها من آلات الملاهي .

حكم بيع آنية الذهب والفضة

قوله : (ومنها أواني الذهب والفضة) . أقول : مفهوم الأناء أمر معلوم لكونه من المفاهيم العرفية ، وهو ما يكون معداً للأكل والشرب ، جمعه آنية وأوان ، والظرف أعم منه ، وبجمل القول هنا أن النهي عن آنية الذهب والفضة إن كان مختصاً بالأكل أو الشرب فيها ، وكانت محرمة الاستعمال في خصوصها ، كما انفق عليه النقهاء كافة (١) واستفاضت الروايات بينهم من الفريقين (٢) فلا شبهة في جواز بيعها لسائر الجهات المحللة ، ومنها اقتناؤها لأتباع الاستعمالات وأقسام التزيينات غير الأكل والشرب فيها ، وهكذا الحكم لو كان المستفاد من الروايات هو حرمة استعمالها على وجه الإطلاق ، كما ادعى عليه الإجماع أيضاً . وذكر النهي عنه في بعض الأحاديث (٣) إذ لا يعم ذلك مثل التزين لعدم صدق الاستعمال عليه ، فيجوز بيعها لذلك .

وإن كان المستفاد حرمة جميع منافعها وجميع أنحاء التقلب والتصرف فيها حتى التزين

(١) قال صاحب الجواهر في أواخر كتاب الطهارة : لا يجوز الأكل والشرب في آنية من ذهب أو فضة إجماعاً منا . وعلى هذا النهج كثير من الأصحاب

وفي ج ٢ فقه المذاهب ص ١٦ : فيحرم اتخاذ الآنية من الذهب والفضة فلا يحل لرجل أو امرأة أن يأكل أو يشرب فيها ، وكذلك لا يحل الطيب منها أو الإدهان أو غير ذلك ، وكما يحرم استعمالها يحرم اقتناؤها بدون استعمال . وغير ذلك من كلمات العامة

(٢) راجع ج ٢ ص ١٨٧ ، وج ٢ التهذيب ص ٣٠٥ ، وج ١١ الوافي ص ٧٥ وج ١ كل باب ٦٥ عدم جواز استعمال أواني الذهب والفضة من أبواب النجاسات ، وج ١ المستدرک ص ١٦٦ ، وج ١٤ البحار ص ٩٢٣ إلى ص ٩٢٥ ، وج ١ سنن البيهقي ص ١٧ (٣) في ج ١ المستدرک ص ١٦٦ عن رسول الله (ص) نهى عن استعمال أواني الذهب والفضة . مرسله .

بها فلا ريب في حرمة المعاوضة عليها مطلقاً ، لكونها مما يجبيء منها الفساد محضاً ، وتكون من صفريات الكبرى المتقدمة في البحث عن حرمة بيع هياكل المادة المتبدعة .
وقد استدل على هذا الاحتمال الأخير بقوله «ع» (١) : (آنية الذهب والفضة متاع الذين لا يوقنون) . وفيه مضاعف إلى ضعف السند في الرواية ، أنها ناظرة إلى الجهة الاخلاقية فلا تكون مدركاً في الاحكام الشرعية ، وتفصيل الكلام في كتاب الطهارة .

حكم بيع الدراهم المغشوشة

قوله : (ومنها الدراهم الخارجة للعمولة لأجل غش الناس) . أقول : لاشبهة في حرمة غش المؤمن في البيع والشراء وضعاً وتكليفاً ، وسند ذكر ذلك عند تعرض لحرمة الغش ، وإنما الكلام هنا يقع في ناحيتين : الاولى جواز الانتفاع بها في التزين وفي دفعه إلى المصارف في المكوس والكارك ، وإلى الظالم ، وعدم جوازه . الثاني جواز المعاوضة عليها وعدم جوازها أما الناحية الاولى فقد استدل على الحرمة بروايات ، منها ما في رواية الجمع (٢) من الامر بكسر الدرهم المغشوش ، فانه لا يحل بيعه ولا انفاقه .

وفيه أن الامر فيها ليس تكليفاً ليجب كسره ، ويحرم تركه ، بل هو إرشاد إلى عدم صحة المعاوضة عليها ، وعدم جواز أداء الحقوق الواجبة منها ، ويدل على ذلك من الرواية تعليل الامام «ع» الامر بالكسر بأنه لا يحل بيعه ولا إنفاقه ، إذ من البديهي أن الصد عن

(١) في الباب ٦٥ المذكور من ثل من طريق الكافي والحاسن عن موسى بن بكر عن أبي الحسن «ع» قال : آنية الذهب والفضة الخ . ولكن ما في الكافي ضعيف لسهل وما في الحاسن ضعيف لعبد الله بن المغيرة .

(٢) في ج ٢ التهذيب باب بيع الواحد بالاثنتين ص ١٤٨ ، وج ١٠ الوافي باب ١٠١ اتفاق الدراهم ص ٨٨ ، وج ٢ ثل باب ١٠ جواز اتفاق الدراهم المغشوشة من أبواب الصرف عن الفضل بن عمر الجمعي قال : كنت عند أبي عبد الله «ع» فألقى بين يديه دراهم فألقى إلي درهما منها فقال : أيش هذا ؟ فقلت : ستوق ، فقال : وما الستوق ؟ فقلت : طبقتين فضة وطبقة من نحاس وطبقة من فضة ، فقال : اكسرها فانه لا يحل بيع هذا ولا انفاقه . ضعيفة لعلي بن الحسن الصيرفي .

قال في الوافي : الستوق بالضم والفتح ممأ ، وتشديد التاء ، وتستوق بضم التاء الزيد البهرج الملبس بالفضة طبقتين فضة . الصواب طبقة من فضة ، وكأنه مما صحفه للناسخ ، وحمل منع انفاقه في التهذيب على ما إذا لم يبين أنه كذلك ، فيظن الآخذ أنه جيد .

عن بيعه وإتفاقه في الخارج لا يتحصر في الكسر بل يحصل بغيره أيضا .
ومنها ما في رواية موسى بن بكر (١) من أن الإمام «ع» قطع الدينار المغشوش
بنصفين وأمره بالقائه في البالوعة حتى لا يباع ما فيه غش ، إذ لو جاز الانتفاع به في وجهه لا
قطعه بنصفين .

وفيه أولا : أن الرواية ضعيفة السند ، وغير منجزة بشيء . وثانيا : أن فعله «ع» وإن
كان حجة كسائر الأمارات الشرعية كما حقق في محله ، إلا أن ذلك فيما تكون وجهة الفعل
معلومة ، وعليه فلا يستفاد من الرواية أكثر من الجواز الشرعي ، ويكون «ع» قد أضاف الإرشاد
إلى عدم نفوذ المعاملة عليه ، لوجود الغش فيه ، والشاهد على ذلك من الرواية قوله «ع» :
(حتى لا يباع شيء فيه غش) . بل الظاهر أنه كان غشا محضاً ، وإلا لا أمر الإمام «ع»
بالقائه في البالوعة ، لكون هذا الفعل من أعلى مراتب الإسراف والتبذير . ومن هنا ظهر
ما في رواية دعائم الإسلام (٢) من حكمه «ع» بقطع الدرهم المغشوش .
وأما الناحية الثانية فتوضيح الكلام فيها أن الدرهم المغشوشة حالتين ، الأولى : أن
تكون رائجة بين الناس حتى مع العلم بالغش ، كالدرهم الرائجة في زماننا . والثانية : أن
لا تكون رائجة بينهم .

أما الصورة الأولى فلا شبهة في جواز المعاوضة على الدرهم المذكورة ، لأن الغرض
الاصيل منها أعني الرواج غير تابع لخلوص المواد ونقاؤها من الغش ، بل هو تابع لاعتبار
سلطان الوقت لها ، وجريان القانون الحكومي عليه من غير فرق بين اغتشاف المادة وخلوصها
نعم إذا سقطت عن الاعتبار فلا تجوز المعاوضة عليها من دون إعلام .
وأما الصورة الثانية فإن المعاوضة قد تقع على الدرهم الكلي ثم يدفع الباقي الدرهم المغشوش
عند الإقباض ، وقد تقع على شخص الدرهم الخارجي المغشوش ، فعلى الأول لا وجه
للبطالان أيضا ، ولا خيار للمشتري ، بل يجبر البايع على التبديل ، فإن حصل التبديل فيها ،

(١) في ج ١ باب ٦١ الغش من المعيشة ص ٣٧٤ ، وج ٢ التهذيب ص ١٧٢ ، وج
١٠ الوافي ص ٦٣ ، وج ٢ ثل باب ١١٥ تحريم الغش بما يخفى مما يكتسب به ، عن موسى
ابن بكر قال : كنا عند أبي الحسن «ع» فإذا دنأته مصوبة بين يديه فنظر إلى دينار فأخذه
بيده ثم قطعه بنصفين ثم قال لي : ألقه في البالوعة حتى لا يباع شيء فيه غش . ضعيفة للإرسال
وللحسن بن علي بن أبي عثمان .

(٢) في ج ٢ المستدرک ص ٤٨١ ، دعائم الإسلام عن أبي عبد الله «ع» قال في الستوق
وهو المطبق عليه الفضة وداخل نحاس : يقطع ولا يحمل أن ينقى . مرسل .

وإلا كان للمشتري الخيار .

وعلى الثاني فقد يكون المخلان كلاهما عالمان بالفش ، وقد يكونان جاهلين به ، وقد يكونان مختلفين ، أما الصورة الأولى فلا ريب في إباحة البيع تكليفاً ونفوذه موضعاً للعمومات ودعوى أن الفش مانع عن صحة البيع للأخبار المتظاهرة الآتية في البحث عن حرمة الفش دعوى جزائية ، ضرورة خروج هذه الصورة عن مورها . خروجاً تخصصياً ، إذ الفش إنما يقوم بعلم الفار وجهل المفروء ، وقد فرضنا علم المتبايعين بالحال ، والتسكك لذلك بروايتي الجمع وموسى بن بكر للتقدمتين بدعوى ظهورها في حرمة بيع الدرام ، والدانير للمشوشة يوم فسد جان الرواجين وإن كانتا ظاهرتين في ذلك ، ولكن يجب حملها على الكراهة لصراحة ما دل من الروايات (١) على جواز البيع مع علم المتبايعين بالحال .
وأما للصورة الثانية فالتحقيق فيها أن الكلام قارة يقع في الجريمة التكليفية ، وأخرى في الجريمة الوضعية ، أما الجريمة التكليفية فبنية جزماً ، لفقد موضوعها (وهو الفش) مع جهل المتبايعين .

وأما الجريمة الوضعية بمعنى عدم نفوذ البيع فتوضيح الحال فيها يتوقف على مقدمة قد أوضحناها في البحث عن بيع هياكل العبادة ، وتعرض للمصنف لها في خيار تخلف الشرط ، ولا بأس هنا بالإشارة إليها إجمالاً ، وملخصها : أن القيود في البيع - سواء كانت من قبيل للأوصاف أو الشروط - إما صور نوعية عرفية ، أو جهات كالية .

فإن كانت من القبيل الأولى فلا ريب في بطلان البيع مع التخلف ، كما إذا اشترى جارية على أنها شابة جميلة فظهرت عبداً شاباً كرهه الوجه ، أو اشترى صندوقاً فظهر أنه طبل .
ووجه البطلان أن ما جرى عليه العقد غير واقع ، وما هو واقع لم يجر عليه العقد ، فإن ما تعلقت به المعاملة وإن اتحد في الحقيقة مع ما نسله المشتري ، إلا أنها في نظر العرف

(١) في ج ٢ التهذيب ص ١٤٨ ، وج ١٠ الوافي باب ١٠١ : اتفاق الدرام المحمول عليها ص ٨٧ و ص ٨٨ ، وج ٢ تل بلب : جواز اتفاق الدرام المشوش مما يكتب به عن محمد بن مسلم قال : قلت لأبي عبد الله (ع) : الرجل يعمل الدرام يحمل عليها النحاس أو غيره ثم يبيعها ؟ قال : إذا بين ذلك فلا بأس . صحيحة .

التهذيب عن ابن أبي عمير عن عبد الرحمن الحجاج قال : قلت لأبي عبد الله (ع) : اشترى الشيء بالدراهم فاعطي الناقص الحبة والحبتين ؟ قال : لا حتى تبينه ، الحديث . قال المحدث النوري في نسخة المستدرک ص ٧٤٢ عند التعرض لمشيخة التهذيب : (رواه محمد بن أبي عمير ثلاث طرق حسنة في المشيخة وست) وعليه فالرواية المذكورة حسنة .

متبائن ، ولا يتقسط الثمن على المادة والهيئة ، لتبطل المعاملة فيما قبل الهيئة ، وتنفذ فيما قبل المادة ، كما يتجزأ فيما إذا باع ما يملك وما لا يملك صفقة واحدة ، كالشاة مع الخنزير ، وذلك لما عرفت من فساد الانحلال والتقسيط فيما إذا كانت الكثرة تحليلية عقلية . وإن كانت من القليل الثاني فلا وجه للبطلان ، بل يثبت خيار تخلف الشرط ، كما إذا باع عبداً على أنه كاتب فبان أنه غير كاتب أو باع كبشاً فظهر أنه نعجة ، والوجه في ذلك هو أن العائد ليس إلا من الاوصاف الكالية ، فلا يوجب تخلفه إلا الخيار .

ففي المقام إذا باع درهماً على أنه مسكوك بسكة السلطان فبان أنه مسكوك بسكة التاجر بطل البيع ، لكون الاختلاف بينهما من الاختلاف في الصور النوعية . وأما لو باع درهماً على أنه طائر فبان أنه عتيق فإن البيع صحيح ، وإنما يثبت للمشتري خيار تخلف الشرط . ومن هنا ظهر ما في كلام المصنف من الوهن حيث أثبت خيار التدليس مع تفاوت السكة ، ووجه الوهن هو أن الملحوظ إن كان هي المادة المجردة فلا بطلان ولا خيار ، وإن كان هي مع الهيئة أو الهيئة المحضة فلا مناص عن البطلان ، نعم لو كان الملحوظ هي المادة المجردة ، وكان التفاوت بكثرة الخليط وقلته لثبت خيار العيب ، إلا أنه غير مفروض المصنف . وأما الصورة الثالثة فتارة يفرض علم البائع بالغش دون المشتري وأخرى بالعكس ، أما الأولى فهو من أوضح مصاديق الغش في المعاملة ، ويجري فيه جميع ما ذكرناه في الصورة الثانية ، وأما الثانية فلا مانع من نفوذ البيع فيه وضماً وإباحته تكليفاً للعمومات وتوهم أن الغش مانع عن النفوذ مندفع بما ذكرناه من تقومه بعلم البائع وجهل المشتري ، والمفروض عكسه .

قوله : (وهذا بخلاف ما تقدم من الآلات) . أقول : أراد بذلك إبداء الفرق بين بيع آلات اللهو والقمار وبيع الدرام المشوشة ، بدعوى استعالة صحته في الآلات ، لأن المادة والهيئة أجزاء تحليلية عقلية فلا تقابل المادة بجزء من الثمن والهيئة بجزء آخر منه ، ليحكم بصحة البيع في المادة وبفساده في الهيئة ، بل إذا بطل في جزء بطل في الجميع وإذا صح في جزء صح في الجميع ، والتقسيط إنما يكون في الأجزاء الخارجية كتقسيط الثمن على الحبل والخمر إذا بيعا صفقة واحدة ، وهذا بخلاف الدرام المشوشة لنفوذ المعاملة فيها مع الخيار إلا إذا وقع عنوان المعاوضة على الدرام المنصرف إطلاقه إلى المسكوك بسكة السلطان فإن البيع حينئذ يبطل إذا بان الخلاف .

وفيه أن التزامه بالانحلال والتقسيط في الأجزاء الخارجية إذا ظهر الخلاف ، وعدم التزامه بها في آلات اللهو والقمار وسائر ما كان التعدد فيه بالتحليل العقلي متين ومن الواضح

يمكن ، إلا أن الحال في الدرام أيضاً كذلك ، فإذا كان الاختلاف من جهة السكة لا يمكن التصحيح من جهة المادة والابطال من جهة الهيئة ، وأما الصورة الأخرى التي يصح البيع فيها مع الخيار أو مع عدمه فلا جامع بينها وبين آلات القمار ليجتاح إلى إيداء الفارق بينهما ، ومن المحتمل أن هذه العبارة قد حررها الفساح في غير موضعها اشتباهاً والله العالم .
قوله : (وهذا الكلام مطرد في كل قيد فاسد) . أقول : الشروط سواء كانت صحيحة أم فاسدة لا تقابل بجزء من الثمن كما سيأتي بيان ذلك في بابها ، وعليه فتخليقها لا يوجب إلا الخيار حتى على مسلك المصنف ، ودعوى الخصوصية في المورد جزافية .

حكم بيع العنب على أن يعمل خمراً

قوله : (القسم الثاني ما يقصد منه المتعاملات المنفعة المحرمة) . أقول : أراد به تقسيم ما يقصد من بيعه الحرام إلى ثلاثة أقسام ، وبيان حكم كل منها على حدة ، ومنشأ القسمة هو أن المنفعة المحرمة التي يقصد بها المتعاملان إما أن تكون تمام للوضوع في المعاوضة بحيث يرجع مفادها إلى بذل المال بأزاء تلك المنفعة المحرمة لا غير ، كالمعاوضة على العنب بشرط التخمير فقط ، وعلى الخشب بشرط صنعه صنناً فحسب ، وإما أن تكون بنحو الداعي إلى المعاوضة من دون اشتراط فيها كالمعاملة على العنب ليجعله خمراً من غير اشتراط لذلك في المعاوضة ، وإما أن تكون جزء للوضوع بحيث يرجع مفاد المعاوضة إلى ضم الغاية المحرمة للغاية المحللة ، وبذل المال بأيزائها ، كبيع الجارية المغنية إذا لوحظ بعض الثمن بأيزاء صفة الفناء ، فهنا مسائل ثلاث . ثم إن الوجوه المذكورة جارية في الإجارة أيضاً ، بل هي تزيد على البيع بوجه رابع ، وهو أن يؤجر نفسه لفعل الحرام كالزنا والنيمة والغبية والقتل والافتراء ، ومن هذا القبيل إجارة الجارية المغنية للتغني .

قوله : (الأولى بيع العنب على أن يعمل خمراً والخشب على أن يعمل صنناً) . أقول : ادعى في المستند (١) وفي متاجر الجواهر وغيرها عدم الخلاف بل الإجماع على حرمة الإجارة والبيع ، بل كل معاملة وتكسب للمحرّم سواء اشتراطه في العقد أم حصل اتفاق المتبايعين عليه ، كإجارة المساكن والحوالات للخمر وركوب الظلمة وإسكانهم للظلم ، وبيع العنب والتخمر وغيرها مما يتخذ منه المسكر ليعمل خمراً أو الخشب ليعمل صنناً أو بربطاً ، وإلى هذا القول ذهب بعض أهل الخلاف (٢) بل هو ظاهر جميعهم ، لنصهم على حرمة الإجارة للأموار

(١) راجع ج ٢ ص ٣٣٦ .

(٢) في ج ٣ فقه المذاهب ص ١٧٦ المالكية قالوا : بحرمة بيع الدكان لبيع فيه الخمر —

المحرمة ، وسيأتي ، ولا فرق في ذلك بين الإجارة وسائر المعاملات .
وكيف كان فالكلام يقع في ناحيتين : الأولى في جواز بيع المباح على أن يعمل حراماً
وعدم جوازه . والثانية : في بيان أقسام ما يقصد من إجارته الحرام وذكر أحكامه .
أما الناحية الأولى فالذي يمكن الاستدلال به على حرمة البيع وجوه ، الوجه الأول :
أن بيع الأشياء للمباحة على أن تصرف في الحرام - كبيع العنب للتخمير ، وبيع الخشب
لجعل صنه أو آلة لهو - إمانة على الائم ، بل في المستند (١) إنه معاونة على الائم المحرم
كتاباً وسنة وإجماعاً .

وفيه أولاً : أن الكبرى ممنوعة إلا في موارد خاصة ، كما سيأتي . وثانياً : أنك علمت
في بعض المباحث أن بين عنوان البيع وعنوان الإمانة على الائم عموم من وجه ، لتقوم
مفهوم الإمانة بالإقباض والتسليط الخارجي على العين ولو بغير عنوان البيع ، مع العلم بصرفها
في الحرام وإن كان ينطبق عنوان الإمانة على البيع في بعض الأحيان ، وعليه فلا تستلزم
حرمة الإمانة على الائم حرمة البيع في جميع الموارد .
وقالنا : أن حرمة المعاوضة لو سلمت لاتدل على فساد المعاملة وضعاً ، لأنها حرمة
تكليفية محضة .

ورابعاً : لو قلنا : بدلالة النهي التكليفي على فساد المعاملة فإن ذلك فيما إذا كانت المعاملة
بعنوانها الأولي مورداً للنهي ، كبيع الخمر ، لا بعنوانها العرضي كما في اللقار . وهذا لا يتنافى
ماسلكناه في بعض المباحث ، وأشرنا إليه فيما سبق من كون التواهي في باب المعاملات إرشاداً
إلى الفساد كالنهي عن البيع الفردي ، كما أنها في أبواب الصلاة إرشاد إلى المانعية ، فإن ذلك
فيما لم تقصد البولوية التكليفية من النهي كالنهي عن بيع الخمر .

وخامساً : أن تخلف الشروط الصحيحة إنما يوجب الخيار للمشتري ، لأن الشروط
لا تقابل بحزمه من الثمن ، وقد حققناه في محله ، ولتزم به المصنف في باب الشروط ، ومن
الواضح أن الشروط الفاسدة لاتزيد على الصحيحة في ذلك ، فلا يسري فساد الشرط إلى البعد
ودعوى امتياز المورد عن بقية الشروط الفاسدة موهونة جداً .

ولو سلمنا أن للشروط حصّة من الثمن فيقسط عليها وعلى المشتري فأنما هو في الشروط
التي تجعل على البائع : كأن يشترط للمشتري عليه في ضمن العقد خياطة ثوبه أو بناء داره
أو نجارة باب ونحوها بما يوجب زيادة الثمن . وأما الشروط التي تجعل على المشتري : كأن
— ونحوها بما يفسد العقل أو يصغّر يوتاً للدائرة أو يحلّل القسق أو نحو ذلك .

يشترط البائع عليه صرف المبيع في جهة خاصة سواء أكانت محرمة أم محللة فلا تقابل بشيء من الثمن . وإذن فاشتراط البائع على المشتري صرف المبيع في الحرام لا يوجب فساد البيع حتى على القول بالتقسيط .

الوجه الثاني : أن ذلك أكل للمال بالباطل فهو حرام لآية التجارة . وفيه أولاً : ما عرفته مراراً واستعرفه من أن الآية الشريفة مسوقة لبيان الضابطة الكلية في الأسباب الصحيحة والأسباب الفاسدة للمعاملات ، وأن شرائط العوضين خارجة عن حدودها . وثانياً : ما عرفته مراراً أيضاً من أن الشروط لا تقابل بجزء من الثمن ليلزم من فسادها أكل للمال بالباطل ، وإنما هي مجرد التزامات لا يترتب على مخالفتها إلا الخيار .

الوجه الثالث : دعوى الإجماع على الحرمة . وفيه مضاعف إلى عدم حجية الإجماع المنقول . أن دعوى الإجماع التعبدية في المقام موهونة جداً ، لا يمكن استناد المجمعين إلى الوجوه المذكورة في المسألة .

الوجه الرابع : ما ذكره في المستند (١) من كونه بنفسه فضلاً عما لنا بينا في موضعه : أن فعل المباح بقصد التوصل به إلى الحرام محرم . وفيه أننا لو قلنا : بحرمة مقدمة الحرام فاعلمنا ذلك في المقدمات التي لا يمكن التفكيك بينها وبين ذي المقدمة بحيث لا يتمكن المكلف بعد إيجاد المقدمة عن ترك ذي المقدمة ، فيعاقب على ذلك . ومن الضروري أن بيع المباح بقصد التوصل به إلى الحرام أو بشرط صرفه فيه ليس علة لإيجاده ، وإنما هو من الدواعي والتخلف فيها ليس بعزير .

الرابع : ما توم من تحول أدلة النهي على المنكر للمقام ، بدعوى أنه إذا وجب النهي عن المنكر لرفعه فإن النهي عنه لدفعه أولى بالوجوب .

وفيه أننا لو استفدنا من الأدلة وجوب النهي عن المنكر لدفعه لا يمكن الالتزام بوجوب النهي عنه لرفعه بالفجوى ، وأما العكس فلا . ولو أغضضنا عن ذلك فهو إنما يتم إذا علم البائع بأن المشتري يصرف المبيع في الحرام على حسب الاشتراط ، وإلا فلا مقتضى للوجوب ، على أن مقتضاه إنما هو مجرد التكليف ، والنهي التكليفي في المعاملات لا يقتضي الفساد .

قوله : (خير جابر) . أقول : لا وجه للمذكور في المقام إلا من جهة اتحاد حكم البيع والاجارة فيما نحن فيه ، وإلا فهو أجني عن البيع ، وصرح في حرمة الاجارة للقاية المحرمة كما سيأتي .

حكم ما يقصد من إجارته الحرام

وأما الناحية الثانية فقد علمت أن ما يقصد من إجارته الحرام يكون على أربعة أقسام الأول - أن يكون متعلق الإجارة من الأمور المحرمة ، كأن يؤجر نفسه للعمل الحرام ، وهذا لا شبهة في حرمة من حيث الوضع والتكليف ، بل لا نعرف فيه خلافاً من الشيعة والسنّة (١) إلا ما يظهر مما نسب إلى أبي حنيفة في بعض الفروع (٢) وقد عرفت في معنى حرمة البيع أن نفس أدلة المحرمات كافية في حرمة هذا القسم من الإجارة ، إذ هي تقتضي الاتجار عنها ، ومقتضى العمومات هو وجوب الوفاء بالعقد ، وهما لا يجتمعان ، ولعل المقصود من خبر جابر الآتي هو هذا القسم أيضاً .

الثاني : أن يشترط المؤجر على المستأجر أن ينزع بالعين المستأجرة للمنافع المحرمة من دون أن يكون أصل الإيجار للحرام ، كاستئجار الثياب والخلي والامتعة والخيام والسيارات وسائر الحولة بشرط الانتفاع بها بالجهات المحرمة ، المشهور بيننا وبين العامة (٣) عدم جواز

(١) في ج ١٦ المبسوط للسرخسي ص ٢٨ : ولا يجوز الإجارة على شيء من الغناء والنوح والزامير والطبل وشيء من اللهو ، لأنه معصية والاستئجار على المعاصي باطل ، فإن بعقد الإجارة يستحق تسليم العقود عليه شرعاً ، ولا يجوز أن يستحق على المرء فعل به يكون عاصياً شرعاً .

وفي ج ٣ فقه المذاهب ص ١٧٥ المالكية قالوا : من جملة الإجازات المتمتعة بالإجارة على تعليم الغناء فإنها لا تنصح ، وكلما لا يباح لا يصح تأجير ، ومن ذلك إجارة آلات الطرب . وفي ص ١٦٩ : لا يصح الاستئجار على المعاصي مثل الغناء والنوح والملاهي كاستئجار بعض الفارغين من الشبان ليقوموا بأناشيد سخيفة ويتبادلون في مجلسهم الخمر والمحرمات ، فإن استئجارها كبيرة لا يحل لمسلم أن يفعلها .

وفي ج ٧ الهداية ص ١٨٠ : ولا يجوز الاستئجار على الغناء والنوح وكذا سائر الملاهي لأنه استئجار على المعصية والمعصية لا تستحق بالعقد .

(٢) في ج ٢ أحكام القرآن للجصاص ص ١٧٨ في تسمية الله المهر أجراً دليل على صحة قول أبي حنيفة فيمن استأجر امرأة فزنا بها أنه لا حدّ عليه لأن الله تعالى قد سمى المهر أجراً فهو كمن قال : أمهرك كذا ، وقد روى نحوه عن عمر بن الخطاب ومثل هذا يكون نكاحاً فاسداً لأنه بغير شهود .

(٣) في ج ١٦ المبسوط للسرخسي ص ٣٨ : إذا استأجر الذي من المسلم بيتاً لبيع —

ذلك ، إلا أن الظاهر أن المسألة من صفريات الشرط الفاسد ، وبما أنك علمت إجمالاً وستعلم تفصيلاً أن فساد الشرط لا يستلزم فساد العقد ولا يسري إليه ، فلا موجب لفساد الإجارة من ناحية الشرط المذكور .

وقد يستدل على الفساد برواية جابر (١) حيث حكم الإمام «ع» فيها بحرمة الإجارة في رجل آجر بيته فيبيع فيه الخمر .

وفيه مضاف إلى ضعف السند فيها . أولاً : أنها أجنبية عن اشتراط الانتفاع بالعين المستأجرة في الحرام ، إذ لا داعي للمسلم أن يؤجر بيته ويشترط على المستأجر أن ينتفع منها بالمنافع المحرمة ، بل موردها فرض العلم بالانتفاع المحرم من غير شرط .

وثانياً : أنها محمولة على الكراهة لمعارضتها بحسنة ابن أذينة (٢) الدالة على جواز إيجار المحولة لحل الخمر والخنازير .

وجمع المصنف بينها بأن رواية ابن أذينة محمولة على ما إذا اتفق الحل من غير أن يؤخذ ركناً أو شرطاً في العقد ، بتقريب أن خبر جابر نص فيها نحن فيه وظاهر في هذا ، وأن حسنة ابن أذينة بالعكس ، فيطرح ظاهر كل منها بنص الآخر .

وفيه أنه قد تقدم في البحث عن بيع المذرة أن المتيقن الخارج عن مقام التخاطب من

— فيه الخمر لم يجوز . لأنه معصية فلا ينعقد العقد عليه ولا أجر له ، وعند أبي حنيفة والشافعي يجوز هذا العقد ، لعدم ورود العقد على بيع الخمر ، بل على منفعة البيت فله أن يبيع فيه شيئاً آخر .

وفي ج ٣ فقه المذاهب ص ١٧٦ : إجارة الدكان لبيع فيه الخمر ونحوها مما يفسد العقل أو يضر بالبدن غاتها لا تصح ، ولو كذلك إجارة المنازل للدعارة والفسق .

وفي ج ٨ شرح فتح القدير ص ١٢٩ وقد صرح محمد في الجامع الصغير بأنه لا بأس عند

أبي حنيفة أن تؤجر بيتك ليتخذ فيه بيت نار أو كنيسة أو يبعه أو يبيع الخمر فيه بالسواد

(١) عن جابر « وفي التهذيب صابر بدل جابر » قال : سألت أبا عبد الله «ع» عن الرجل

يؤجر بيته فيبيع فيه الخمر ؟ قال : حرام أجره . بمجولة لجابر وعلى نسخة التهذيب حسنة

فان صابر من الحسان . راجع ج ١ ص ٣٩٣ . وج ٢ التهذيب ص ١١١ . وج ١٠

الوافي ص ٢٩ . وج ٢ كل باب ٦٨ تحريم إجارة المساكن للمحرمات مما يكتسب به .

(٢) ابن أذينة قال : كتبت إلى أبي عبد الله «ع» أسأله عن الرجل يؤجر سفينة ودأبته

من يحمل عليها أو فيها الخمر والخنازير ؟ قال : لا بأس . حسنة لأبراهيم بن هاشم . راجع

المصادر المتقدمة في رواية جابر .

الدليلين لا يصح الجمع الدلالي بينهما ما لم يساعده شاهد من النقل والاعتبار، وإنما هو تبرعي محض .

ومن هنا اندفع ما في التهذيب من أنه (إنما حرّم إجارة البيت لمن يبيع الخمر لأن يبيع الخمر حرام وأجاز إجارة السفينة بحمل فيها الخمر ، لأن حملها ليس بحرام ، لأنه يجوز أن يحمل ليحمل خلاً ، وعلى هذا لاتنافي بين الخبرين) . على أنه ذكر في الحسنة جواز حمل الخمر والخنازير ، وما ذكره من التوجيه في حمل الخمر لا يجري في حمل الخنازير .

وقد يتوهم عدم نفوذ الاجارة وضماً وحرمتها تكليفاً لرواية دعائم الاسلام (١) الظاهرة فيها ، ولكنه توهم فاسد لأن هذه الرواية ضعيفة السند وغير متجربة بشيء فلا تنفي لاثبات المقصود . على أنها معارضة بالحسنة المذكورة ، فتحمل على الكراهة .

ثم إنه نفى ما ذكرناه ظهر حكم القسم الثالث والرابع ، أعني صورة العلم بترتب الحرام على الاجارة من غير أن يجعل شرطاً في العقد أو داعياً إليها ، وصورة أن يكون ترتب الحرام داعياً لإنشاء المعاملة . ويتضح ذلك وضوحاً من المسألة الثانية والرابعة .

قوله : (بل الاظهر فساد وإن لم نقل بافساد الشرط الفاسد) . اقول : قد سمعت كون المسألة من صفريات الشرط الفاسد ، ودعوى الخصوصية فيها وامتيازها عن سائر الشروط الفاسدة مجازفة .

قوله : (مع أن الجزء اقبل للتفكيك بينه وبين الجزء الآخر من الشرط والمشروط) . اقول : جواز الانحلال والتقسيم في الاجزاء الخارجية وإن كان صحيحاً كما اشرنا اليه ، وسيأتي تفصيله في بيع ما يملك وما لا يملك ، إلا أنه غير صحيح في الاجزاء التحليلية العقلية فإن الانحلال في ذلك باطل جزماً ، ومن ذلك يظهر أن بطلان بيع الآلات اللهوية لا يستلزم بطلان البيع فيها إذا كان الشرط . . . الشرط إنما جعل بازاء ثمن . . . فقط ، وليس للشرط حصة من الثمن ، ليقاس ببيع الآلات المحرمة .

حكم بيع الجارية المغنمية

قوله : (المسألة الثانية يحرم المعاوضة على الجارية المغنية) . اقول : محصل كلامه : ان الصفات سواء كانت محلة أم محرمة قد تكون داعية الى المعاوضة ، ولا دخل لها في المعاوضة

(١) في ج ٢ المستدرک ص ٢٣٦ سنن أبي عبد الله (ع) إنه قال : من اكترى دابة أو سفينة لحمل عليها للكثيري محرراً أو خنازير أو ما يحرم لم يكن على صاحب الدابة شيء . وإن تعاقد على حمل ذلك فلعقد فاسد والكبرى على ذلك حرام . مهمل .

بأكثر من ذلك ، وقد تكون دخيلة في ازدياد الثمن فيها ، وقد تكون أجنبية عنها أصلاً ، أما الأول والثالث فلا ريب في صحة المعاوضة فيها ، لأن المفروض أن الصفة المحرمة لم توجب زيادة في الثمن ، وكذا الثاني لو كانت الصفة الموجبة لازدياد الثمن هي الصفة المحللة ، وأما لو كان الموجب للزيادة هي الصفة المحرمة فلا شبهة في فساد للمعاوضة حينئذ ، كلاحظة صفة التضي في بيع الجارية المغنية ، والمهارة في القمار والسرقة والبهو في بيع العبد ، ووجه الفساد أن بذل شيء من الثمن بملاحظة الصفة المحرمة أكل للمال بالباطل ، وأما التفكيك بين القيد والمقيد فيحكم بصحة العقد في المقيد وبطلانه في القيد بما قابله من الثمن فتوهم فاسد ، لأن القيد أمر معنوي لا يوزع عليه شيء من المال .

أقول : تحقيق المسألة في جبهتين ، الأولى : من حيث القواعد ، والثانية : من حيث الروايات . أما الجهة الأولى : فالقاعدة تقتضي صحة المعاوضة في جميع الوجوه المذكورة ، لوجهين ، الوجه الأول : أن بعض الأعمال كالخياطة ونحوها وإن صح أن تقع عليه المعاوضة وأن يقابل بالمال إذا لوحظ على نحو الاستقلال ، إلا أنه إذا لوحظ وصفاً في ضمن المعاوضة فإنه لا يقابل بشيء من الثمن ، وإن كان بذل المال بملاحظة وجودها . وعليه حرمة الصفة لاستلزام حرمة المعاوضة في الموصوف ، وإنما هي كالتشروط الفاسدة لا توجب إلخيار . الوجه الثاني : لو سلمنا أن الأوصاف تقابل بجزء من الثمن فإن ذلك لا يستلزم بطلان المعاملة ، إذ الحرام إنما هي الأفعال الخارجية من التضي والقمار والزنا دون القدرة عليها التي هي خارجة عن اختيار البشر .

على أنه قد ورد في الآيات والأحاديث (١) : أن قدرة الإنسان على المحرمات قد توجب كونه أعلى منزلة من الملائكة ، فإن الإنسان يحتوي على القوة القدسية التي تبعث إلى الطاعة ، والقوة الشهوية التي تبعث إلى المعصية ، فإذا ترك مقتضى الثانية وانبعث بمقتضى الأولى فقد حصل على أرقى مراتب العبودية . وهذا بخلاف الملك ، فإنه لا اختصاصه بالقوة الروحية والملكة القدسية الباعثة إلى الطاعة والراعية عن المعصية ، ولعرائه عن القوة الأخرى الشهوية لا يعصي الله ، فيكون الإنسان الكامل أفضل من الملك ، وتفصيل الكلام في محله . وأما الجهة الثانية فقد استفاضت الروايات من الشيعة (٢)

(١) راجع ج ١٤ البحار ص ٣٥٦ - ٣٦٦ .

(٢) الوشا قال : سئل أبو الحسن الرضا (ع) عن شراء المغنية ؟ فقال : قد تكون للرجل الجارية تلبسه وما نعتها إلا ثمن كلب وثمان الكلب سحت والسحت في النار . ضعيفة لسهل ابن زياد وغيره . —

والسنة (١) على حرمة بيع الجوار المغنيات ، وكون ثمنهن سحتاً كسحت الكلب ، وأكثر هذه الرايات وإن كان ضعيف السند ، ولكن في المعتبر منها غنى وكفاية .
وقد يتوهم وقوع المعارضة بينها وبين ما دل على جواز البيع والشراء للتذكير بالجنة

— محمد الطاهري عن أبي عبد الله «ع» قال : سأله رجل عن بيع الجواري المغنيات ؟ فقال : شراؤهن ويمنهن حرام وتعلمن كفر واستماعن تغاق ، ضعيفة للطاهري وسهل وغيرها .

أبو البلاد قال : أوصى إسحاق بن عمر عند وفاته بجوار له مغنيات أن ييمنهن ونحمل ثمنهن إلى أبي الحسن «ع» ، قال إبراهيم : بيعت الجواري بثلاثمائة ألف درهم وحملت الثمن إليه فقلت : إن مولى لك يقال له : إسحاق بن عمر قد أوصى عند موته ببيع جوار له مغنيات وحمل الثمن إليك وقد ييمنهن وهذا الثمن ثلثمائة ألف درهم فقال : لا حاجة لي فيه إن هذا سحت وتعلمن كفر والاستماع منهن تغاق وثمرهن سحت . رسالة راجع ج ١ كما ص ٣٦١ . ج ٢ التهذيب ص ١١٧ و ص ١١٨ . ج ١٠ الوافي ص ٣٣ . ج ٢ من باب ٤٤ تحريم بيع المغنية مما يكتسب به .

وفي الباب ٤٤ المذكور من ج ٢ ثل ١٠ . ج ١٦ البحار باب ٩٩ الغناء عن قرب الاستناد عن أبي البلاد قال : قلت لأبي الحسن الأول «ع» : جعلت فداك إن رجلاً من مواليك عنده جوار مغنيات قيمتهن أربعة عشر ألف دينار وقد جعل لك ثلثها فقال : لا حاجة لي فيها إن ثمن الكلب والمغنية سحت . صحيحة . وفي هذا الباب ٤٤ من ثل عن إسحاق بن يعقوب في التوقيعات إلى أن قال «ع» : وثمر المغنية حرام . مجهولة لمحمد بن عصام الكليني .
وفي ج ٢ المستدرک ص ٤٣١ عن قطب الراوندي عن النبي (ص) إنه قال : لا يحمل بيع المغنيات وشراؤهن وثمرهن حرام . رسالة .

وعن عوالي اللثالي عن النبي (ص) نهى عن بيع المغنيات وشراهن والتجارة فيهن وأكل ثمنهن . رسالة .

(١) في ج ٦ سنن البيهقي ص ١٤ عن رسول الله (ص) قال : لا يتبعوا المغنيات ولا تشتروهن ولا تعلموهن ولا خير في تجارة فيهن وثمرهن حرام وفي مثل هذا الحديث نزلت (ومن الناس من يشتري لهو الحديث) الآية .

وفي ج ١٠ ص ٢٢٥ عن مجاهد في تفسير الآية هو اشتراؤه المغني والمغنية بالمال الكثير والاستماع إليه وإلى مثله من الباطل .

وطلب الرزق كروايي الدينوري والمندوق (١) .

وفيه أولا : أنها ضعيفتا السند وغير منجرتين بشيء . وثانياً : أن رواية العبدوق خارجة عن محل الكلام أصلاً ، فإن المفروض فيها شراء الجارية التي لها صوت ، ومورد البحث هنا بيع الجارية المغتنة وبينها يون بعيد ، وأما رواية الدينوري فهي راجعة إلى البيع والشراء لطلب الرزق وتخصيله فقط لا سوى ذلك ، فلا يكون حراماً ، على أن المحرم إنما هو التفتي التجاري ، وأما مجرد القدرة عليه فليس بمحرم جزماً .

ثم الظاهر من الأخبار المانعة هو أن الجرام إنما هو بيع الجوازي المغتنة العبدية للتبلي والتفتي كالمطربات اللاتي يصحن الرقص حرفة لمن ، ويدخلن على الرجال ، إذ من الواضح جداً أن القدرة على التفتي كالقدرة على بقية المحرمات ليست بمفوضة مالم يصدر الجرام في الخارج كما عرفت . على أن نفهم لا ينحصر بالتفتي لجواز الانتفاع بها بالخدمة وغيرها . ومع الأغصاء عن جميع ذلك أن بيعها بقصد الجهة المحرمة لا يكون سبباً لوقوع المحرام ، لبقاء المشتري بعد على اختياره في أن ينتفع بها بالنتائج المحرمة إن شاء أو بالنتائج المحللة ، وعليه فلا موجب لحرمه البيع إلا من جهة الإغانة على الأثم ، وهي بنفسها لا تصلح للمانة قال السيد (ره) في حاشيته على المتن : (ويمكن الاستدلال بقوله «ع» في حديث تحف العقول أو شيء يكون فيه وجه من وجوه الفساد خصوصاً بقرينة تمثيله بالبيع بالربا ، وذلك لأن المبيع في بيع الربا ليس مما لا يجوز بيعه ، بل الوجه في المنع هو خصوصية قصد الربا ، ففي المقام أيضاً الجارية من حيث هي ليست مما لا يجوز بيعها ، لكن لو قصد بها القضاء يصدق أن في بيعها وجه الفساد) .

وفيه مضافاً إلى ومن الحديث من حيث السند ، أنه لا مورد للقياس ؛ لأن البيع الربوي

(١) في ج ٢ التهذيب ص ١١٩ . وج ١٠ الوافي ص ٣٥ . وج ٢ تل باب ٤٤ تجريم بيع المغتنة مما يكتسب به . عن عبد الله بن الحسن الدينوري قال : قلت لأبي الحسن «ع» : جعلت فداك فأشتري المغتنة أو الجارية تحسن أن تنني أريد بها الرزق لا سوى ذلك قال : اشتر وبع . مجهولة للدينوري .

أقول : في رجال المامقاني إنه لم أقف فيه إلا على رواية الشيخ في باب المكاسب من التهذيب عن البرقي عن أبي الحسن «ع» .

وفي الباب ٤٤ المذكور من تل عن العبدوق قال : سألت رجلاً علي بن الحسن «ع» عن شراء جارية لها صوت فقال : ما عليك لو اشتريتها فذكرتك الجنة يعني بقراءة القرآن والزهد والفضائل التي ليست بفناء فأما الفناء فمحظور . مرسلة .

حرام لذاته ، وبيع الجارية لو كان حراماً فأنما هو حرام لأجل قصد التفتي ، فالحرمة عرضية والقياس مع الفارق .

حرمة كسب المغنية

لا بأس بالإشارة إلى حكم كسب المغنية وإن لم يتعرض له المصنف . فنقول : إنه ورد في جملة من الروايات (١) عدم جواز كسب المغنية ، وأنها ملعونة ، وملعون من أكل من كسبها ، فيدل ذلك على حرمة كسبها وضعاً وتكليفاً ، على أنه يكفي في الحرمة جعلها الأفعال المحرمة مورد التلكيب ، كالتفتي والدخول على الرجال وغيرها ، لما علمت سابقاً ، من أن أدلة صحة المقود ، ووجوب الوفاء بها مختصة بما إذا كان العمل سائفاً في نفسه ، فلا وجه لرفع اليد بها عن دليل حرمة العمل في نفسه ، نعم لو دعين تزف العرائس ، ولم ينعن شيئاً من الأفعال المحرمة فلا بأس بكسبين ، وقد ورد ذلك في رواية أبي بصير ، وذكرناها في الهامش : ومن جنيح ما ذكرناه ظهر حكم الرجل المفتي أيضاً .

حكم بيع العنب ممن يجعله خمرًا

قوله : (للسئلة الثالثة يحرم بيع العنب ممن يجعله خمرًا بقصد أن يجعله الخ) . أقول :

(١) أبو بصير قال : سألت أبا عبد الله «ع» عن كسب المغنيات ؟ فقال : التي يدخل عليها الرجال حرام والتي تدعى إلى الأعراس ليس به بأس وهو قول الله عز وجل : (ومن للناس من يشتري لهو الحديث ليضل عن سبيل الله) . ضعيفة لعلي بن أبي حمزة بن سالم البطائي .

وعنه عن أبي عبد الله «ع» قال : المغنية التي تزف العرائس لا بأس بكسبها . مجهولة حكم الحناط .

وعنه قال : قال أبو عبد الله «ع» : أجرة المغنية التي تزف العرائس ليس به بأس وليست بالتي يدخل عليها الرجال . صحيحة .

النصر بن قابوس قال : سمعت أبا عبد «ع» يقول : المغنية ملعونة ملعون من أكل كسبها حسنة لاسحاق بن إبراهيم . راجع ج ١ ص ٣٦١ . وج ٢ التهذيب ص ١٠٨ . وج ١٠ الوافي ص ٢٣ . وج ٢ ثل باب ٤٣ تحريم كسب المغنية بما يكتسب به .

وفي ج ٢ المستدرک ص ٤٣٠ عن فقه الرضا : كسب المغنية حرام . ضعيفة . وكذلك عن المقنع مرسلًا .

قد وقع الخلاف بين الفقهاء في جواز بيع الأشياء المباحة ممن يعلم البائع انه يصرفه في الحرام وعدم جوازه ، ففي المختلف (١) : (إذا كان البائع يعلم ان المشتري يعمل الخشب صنفاً أو شيئاً من الملاهي حرم بيعه وإن لم يشترط في العقد ذلك ، لنا أنه قد اشتمل على نوع مفسدة ، فيكون محرماً ، لأنه إغانة على المنكر) . ونقل عن ابن ادریس جواز ذلك ، لأن الوزر على من يجعله كذلك ، لا على البائع ، وفصل المصنف (ره) بين ما لم يقصد منه الحرام فحكم بجواز بيعه ، وبينما يقصد منه الحرام فحكم بحرمته ، لكونه إغانة على الإثم ، فتكون محرمة بلا خلاف . وقد وقع الخلاف في ذلك بين العامة ايضاً (٢) .

أما ما ذكره المصنف (ره) من التفصيل فيرد عليه أولاً : أن مفهوم الإغانة على الإثم والعبدوان ك مفهوم الإغانة على البر والتقوى أمر واقعي لا يتبدل بالقصد ، ولا يختلف بالوجوه والاعتبار .

وثانياً : لا دليل على جرمة الإغانة على الإثم ما لم يكن التسبب والتسبب في البين كما سيأتي .

وثالثاً : أننا اذا سلمنا حرمة البيع مع قصد الغاية المحرمة لصدق الإغانة على الإثم عليه فلا بد من الالتزام بحرمة البيع مع العلم بترتب الحرام ايضاً ، لصدق الإغانة على الإثم عليه ايضاً . وإن قلنا بالجواز في الثاني من جهة الاخبار المجوزة فلا بد من القول بالجواز في الاول ايضاً ، لعدم اختصاص الجواز الذي دلت عليه الاخبار بفرض عدم القصد .

ورابعاً : أننا لم نستوضح الفرق بين القسمين ، فان القصد بمعنى الارادة والاختيار يستحيل ان يتعلق بالغاية المحرمة في محل الكلام ، لانها من فعل المشتري ، إذ هو الذي يجعل العنب محرراً والخشب صنفاً ، فلا معنى لفرض تعلق القصد بالغاية المحرمة ، وأما القصد بمعنى

(١) ج ١ ص ١٦٥ .

(٢) في ج ٥ سنن البيهقي ص ٣٢٧ أفق بكراهة بيع العصير ممن يصير الخمر والسيف ممن يصعب الله عز وجل ، وفي ج ٢٤ المبسوط للسرخسي ص ٢٦ ولا بأس ببيع العصير ممن يجعله محرراً ، لأن العصير مشروب طاهر حلال فيجوز بيعه وأكل ثمنه ، ولا فساد في قصد البائع ، إنما الفساد في قصد المشتري ، ولا تزر وازرة وزر اخرى ، وكره ذلك ابو يوسف وعند استحساناً ، لكونه إغانة على المعصية ، وذلك حرام .

وفي ج ٨ شرح فتح القدير ص ١٢٧ ولا بأس ببيع العصير ممن يعلم انه يتخذ محرراً ، لأن المعصية لا تنقام بعينه بل بعد تغييره ، وفي ج ٢ فقه المذاهب ص ٥٢ عن الحنابلة كلما أفضى الى محرم فهو حرام .

العلم والألفاظ فهو ملزم وحسب الوجود في الأصلين فلا وجه للتفصيل بينهما، نعم يمكن أن يكون الداعي إلى بيع البائع هو ترتيب الغاية المحرمة تارة، وغير ذلك تارة أخرى، مع العلم بترتيبها في الخارج، ولكن هذا لا يكون سبباً في اختلاف صدق الإمانة عليها، لأن دعوة الحرام إلى الفعل ليست شرطاً في صدق الإمانة على الأثم، وهو واضح، إذن فلا وجه للتفصيل المذكور في كلام المصنف.

ثم إن تحقيق هذه المسألة يقع تارة من حيث الروايات، وأخرى من حيث القواعد، أما الصورة الأولى فالكلام فيها من جهتين، الأولى: في الحرمة الوضعية، والثانية: في الحرمة التكليفية.

أما الجهة الأولى: فربما يقال بفساد المفاوضة مع العلم بصرف المبيع أو الانتفاع بالعين المستأجرة في الجهة المحرمة. فغير جابر المتقدم (عن الرجل يؤاجر به فيبائع فيه الغنم؟ قال حرام أجرته). فانه لا وجه لحرمة الاجارة اذا كانت المعاملة صحيحة، وبعدم القول بالفصل بين الاجارة والبيع يتم المقصود.

وفيه مضائق الى ضعف السند فيه، واختصاصه بالاجارة، انه لا بد من حمله على الكراهة لمعارضته بخسة ابن اذينة المتقدمة التي دلت على جواز اجارة الجولة لحل الغنم والخنزير. وأما الجهة الثانية فقد يقال: بحرمة البيع تكليفاً، لا دال من الاخبار على حرمة بيع الخشب من يصغده صلباناً، وقد تقدم ذكرها في البحث عن بيع آله الله، وبعدم القول بالفصل بين موردها وغيره يتم المطلوب.

ولكن يارضها ماورد من الاخبار المتظافرة (١) الدالة على جواز بيع العنب والتمر وعصيرها ممن يجعلها حمراً، بدعوى عدم الخصوصية في مواردنا، لعدم القول بالتعديل بين

(١) ابو بصير قال: سألت ابا عبد الله ع عن ثمن العصير قبل ان يخل لمن يطاعه ليطبخه او يجعله حمراً؟ قال: اذا منه قبل ان يكون حمراً فهو خلال فلا بأس. ضمنية لقائم بن عبد الجوهري.

عبد الحلبي قال: سألت ابا عبد الله ع عن بيع عصير العنب ممن يجعله حراماً؟ فقال: لا بأس به تبخه خللاً فيجعله حراماً أبده الله وأسحقه. ضمنية.

ابن اذينة قال: كتبت الى ابي عبد الله أسأله عن رجل له كرم أبيع العنب والتمر ممن يعلم انه يجعله حمراً او سكراً؟ فقال: إنما باعه خللاً في الايمان الذي يحل شربه او اكله فلا بأس ببيعه. حسنة لابراهيم بن هاشم.

في القاموس: السكر حركة الخمر ونبيذ يصخذ من التمر، وفيه ايضاً: إيلان الشبه.

هذه الموارد وبين غيرها ، إذ لو قيل : بالجواز قيل به مطلقاً ، وإلا فلا .
وقد يوجه ما ذكر في رواية ربيعة وأبي كهميس المذكورين في الحاشية من بيعهم «ح»
محرراً عن يجعله محرراً : بأن يراد من لفظ الخنزير فيها العصفور المغلي ، ولم يذهب ثلثاه طهر
بـ بالكسر والتشديد : حيث هو أوله .

رواية قال : سئل أبو عبد الله «ح» وأنا حاضر عن بيع العصفور من يخرجه ؟ فقال : حلال
ألسنا نبيع تمرنا ممن يجعله شراً خبيثاً ؟ صحيحة .
يزيد بن خليفة الخزازي عن أبي عبد الله «ح» قال : سأله رجل وأنا حاضر قال : إن لي
الكرم ؟ قال : تبعة عتياً ، قال : فانه يشتره من يجعله محرراً ؟ قال : بعه . إذن عصفراً ، قال :
إنه يشتره مني عصفراً فيجعله محرراً في قريتي . (وفي الرواية قريتي بدل قريتي) قال : بعه .
حلالاً فجعله حراماً فأبعده الله ، ثم سكنت هتيرة ثم قال : لا تخذون ثمنه عليه حتى يضره محرراً
فتكون تأخذ من الخمر . ضعيفة ليزيد المذكور .

كما بسند ضعيف لسهل ، والتهديب بسند صحيح عن أبي بصير قال : سألت أبا الحسن
«ح» عن بيع العصفور فيضير محرراً قبل أن يقبض الثمن ؟ قال : فقال : لو باع تمرته ممن يعلم
انه يجعله حراماً لم يكن بذلك بأس فاما اذا كان عصفراً فلا يباع إلا بالتهديب .
وفي رواية أبي كهميس المتقدمة في البحث عن بيع العصفور عن أبي عبد الله «ح» هو ذا
نحن نبيع تمرنا ممن نعلم انه يصنعه محرراً . مجهولة لأبي كهميس .
أبو المعزى قال : سأل يعقوب الأحمري أبا عبد الله «ح» وأنا حاضر فقال : أحلحك الله
إنه كان لي أخ وذاك وترك لي حجري بها ولي أخ يني ضيعة لنا وهو يبيع العصفور من يصنعه
محرراً ، إلى أن قال «ح» : وأما بيع العصفور من يصنعه محرراً فليس به بأس خذ نعيب
اليتم منه . صحيحة .

أقول : أبو المعزى هو حميد بن المثنى المجلي الكوفي الثقة ، والمعزى بكسر الميم وسكون
العين وفتح الراء المنبجعة بمعنى المز وهو خلاف الضمان ، وقد وقع الخلاف في كتابه أنه
بالمز كعمره ، أو بالضم كعجلى ، فذهب إلى كل فريق ، ولكن الظاهر من كتب اللغة
هو الثاني . وإلى غير ذلك من الروايات .

راجع ج ١ ص ٣٩٤ . وج ٢ التهديب ص ٢٥٥ . و ص ١٧٨ . وج ١٠ الروايات ص
٢٧٨ ، وج ٢ ثل باب ٨٨ جواز بيع العصفور من يضل محرراً مما يكتسب به .
وفي ج ١ المستدرک ص ٤٨٣ عن دحائم الاسلام عياشي عبد الله «ح» وج ١ جواز بيع العصفور
ونحوه ممن يصنعه محرراً .

ظاهر غير واحدة من الروايات ان شربه كان متعارفاً في زمان الصادق «ع». إذ من المستبعد جداً انهم عليهم السلام يبيعون تمرهم في كل سنة ممن يصنعه خمرآ .
وفيه أن استعمال الخمر في العصير المقلد مجازاً وان صح إلا أنه لا يمكن الالتزام به مع عراء الكلام عن القرينة المجوزة . على أن هذا الجدل إنما يصح على القول بنجاسة عصير التمر أو بجهرمته بعد غليانه ، ولم يثبت شيء منها ، بل الظاهر طهارته وإباحته ما لم يكن مسكراً وعليه فلا يجوز لأطلاق لفظ الخمر أو الشراب الخبيث عليه .

قال المصنف : (فالأولى حمل الأخبار المانعة على الكراهة لشهادة غير واحد من الأخبار على الكراهة ، كما أفتى به جماعة ويشهد له رواية رطاعة (١) عن بيع العصير ممن يصنعه خمرآ قال : به ممن يطبخه أو يصنعه خلاً أحب إلي ولا أرى به ... بالأول - بأساً) .
وفيه أولاً : أنه معارض بما في بعض الروايات من بيعهم عليهم السلام تمرهم ممن يجعله شرباً خبيثاً على ما أشرنا إليه ، لبعد صدور الفعل المكروه منهم «ع» دفعة واحدة فضلاً عن الدفعات ، وبما في بعض روايات الباب من تعليل جواز البيع بأنه قد وقع على العنب الحلال وإنما المشتري جعله حراماً أبعد الله وأسحقه ، فلا تزر وازرة وزر أخرى ، وقد ذكرنا الروايات في الحاشية .

وثانياً : أن كرون بيع العصير ممن يجعله خلاً أحب إلى الامام «ع» لا يدل على كراهة بيعه ممن يجعله خمرآ ، خصوصاً مع نصريحه «ع» فيها بالجواز بقوله : (ولا أرى بالأول بأساً) نعم لو كان لفظ الرواية : إني لأحب بيعه ممن يجعله خمرآ ، لكان دالاً على كراهة البيع . ثم إنه لم نجد رواية تدل على الكراهة غير رواية الحلبي التي نسبها المصنف إلى رطاعة وقد عرفت عدم دلالتها على ذلك وإذن فلا وجه لقول المصنف : (لشهادة غير واحد من الأخبار على الكراهة) .

قال السيد في حاشيته ماملخصه : أنه يمكن الجمع بحمل الأخبار المجوزة على صورة العلم بأن ذلك عمل المشتري وإن لم يعلم بصرف هذا المبيع الخاص في المحرم ، وحمل الأخبار المانعة على صورة العلم بصرفه في الحرام . ويمكن الجمع أيضاً بحمل المانعة على العلم بقصد المشتري صرفه في الحرام ، وحمل المجوزة على العلم بالتخصيص مع عدم العلم بأن قصده ذلك . ويرد على الوجهين : أنها من الجوع التبرعية ، فلا شاهد لها .

(١) نسبة الرواية إلى رطاعة من سهو القلم ، بل هي صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله «ع» . جمع ج ٢ التهذيب ص ١٥٥ ، وج ٢ ثل باب ٨٨ جواز بيع العصير ممن يعمل خمرآ مما يكتسب به . وج ١٠ الوافي ص ٣٩ .

وفي المتن (وقد يجمع بينها وبين الأخبار المجوزة بحمل المانة على صورة اشتراط جعل الخشب صلياً أو صنفاً أو تواطئها عليه) .

وفيه مضاف الى إطلاق الروايات المانة ، وعدم تقيدها بصورة الاشتراط ، وإطلاق الروايات المجوزة ، وعدم تقيدها بصورة عدم الاشتراط . أنه يرد عليه أولاً : ما في المتن من أنه لا داعي للمسلم الى هذا النجس من البيع ثم سؤاله عن حكمه .

وثانياً : أن ذكر جواز بيع الخشب ممن يجعله رابط ، وعدم جواز بيعه ممن يجعله صلياً في روايتي ابن اذينة والمقنع (١) لا يلائم هذا الجمع ضرورة أن حمل رواية واحدة على جهتين متنافيتين من غير تقييد شبيه بالجمع بينها ، فإن السؤال إن كان عن جواز البيع مع اشتراط الصرف في جهة الحرام فلا يلائمه الجواب بجواز البيع فيما جعله رابط ، وإن كان السؤال عن الجواز مع عدم الاشتراط فلا يلائمه الجواب بعدم الجواز فيما جعله أصتماً أو صلياً والذي ينبغي أن يقال : إنه إذا تم عدم الفصل بين موارد الروايات المجوزة والمانة كان من قبيل تعارض الدليلين ، فيؤخذ بالطائفة المجوزة ، لموافقتها لعمومات الكتاب ، كقوله تعالى : (أو فوا بالعقود) ، (وأحل الله البيع) ، (وتجارة عن تراض) . وإن لم يثبت عدم الفصل بين موارد كما احتمله المصنف وجب أن يقتصر بكل طائفة على موردها ولا تصل النوبة الى التعارض بينها ، والعمل بقواعده ، وهذا هو الظاهر من الروايات ، وتشهد له ايضاً رواية ابن اذينة المفصلة بين الأصنام والبرابط .

ويقرب : أن شرب الخمر وصنعها ، أو صنع الرباط وضربها وإن كانت من المعاصي الكبيرة والجرائم الموبقة ، إلا أنها ليست كالشرك بالله العظيم ، لأن الله لا يفتر أن يشرك به ويفتر ما دون ذلك ، وعليه فيمكن اختلاف مقدمة الحرام من حيث الجواز وعدمه باختلاف ذي المقدمة من حيث الشدة والضعف . ودعوى الاجماع على عدم الفصل دعوى جزافية ، لذهاب صاحب الوسائل والمستدرك في عناوين الأبواب من كتابها الى التفصيل مضافاً الى عدم حجية الاجماع المذکور في نفسه .

هذا كله بحسب الروايات ، وحاصل جميع ما ذكرناه : أنه ليس في الروايات ما يدل على

(١) ابن اذينة قال : كتبت الى ابي عبد الله «ع» أسأله عن رجل له خشب فباعه ممن يتخذ منه رابط ؟ فقال «ع» : لا بأس به ، وعن رجل له خشب فباعه ممن يتخذ صلياً ؟ فقال : لا ، أقول قد ذكرنا مصدرها في ص ١٢٩ .

وفي ج ٢ للمستدرك ص ٢٣٦ عن المقنع : ولا بأس ببيع الخشب ممن يتخذ رابط ولا يجوز بيعه لمن يتخذ صلياً ، مرسلة .

حرمه. بيع الباح ممن يجعله حراماً .
وأما الصورة الثانية (أعني التكلم في حكم المسألة من حيث القواعد) فالكلام فيها من نواحي شتى ، الأولى : في تحقيق مفهوم الاعانة وبيان ما يستحق فيه ، الثانية : في حكم الاعانة على الأثم ، الثالثة : أنه على القول بحرمية الاعانة على الأثم فهل هي كحرمه الظالم لا تختلف بالوجود والاعتبار ، ولا تقبل التخصيص والتقييد ، أو هي كحرمه الكذب التي تختلف بذلك وعليه فتتصف بالأحكام الخمسة .

حقيقة الاعانة ومفهومها

ما حقيقة الاعانة ومفهومها ؟ الظاهر أن مفهوم الاعانة كسائر المفاهيم التي لا يمكن تحديدها إلا بنحو التقريب : فمفهوم الماء مثلاً مع كونه من أوضح المفاهيم ربما يشك في صدقه على بعض المصاديق على ما اعترف به المصنف في أول كتاب الطهارة .
وقد وقع الخلاف في بيان حقيقة الاعانة على وجود ، الأول : ما يظهره المصنف من الأكثر ، وهو أنه يكفي في تحققها مجرد إيجاد مقدمة من مقدمات فعل الغير وإن لم يكن من قصد ، والثاني : ما أشار إليه في مطلع كلامه من أن الاعانة هي فعل بعض مقدمات فعل الغير بقصد حصوله منه ، لا مطلقاً ، ثم نسب إلى المحقق الثاني وصاحب الكفاية ، والثالث : مانسبه إلى بعض معاصريه ، من أنه يعتبر في تحقق مفهومها وراء القصد المذكور وقوع الفعل المعان عليه في الخارج ، والرابع : مانسبه إلى المحقق الأردبيلي من تعليقه صدق الاعانة على القصد أو الصدق العرفي ، بداهة أن الاعانة قد تصدق عرفاً في موارد عدم وجود القصد مثل أن يطلب الظالم المعص من شخص لضرب مظلوم فيعطيه إياها ، أو يطلب القلم لكتابة ظلم فيعطيه إياه ، ونحو ذلك مما يصح معونة عرفاً ، الخامس : الفرق بين الاعانة في المقدمات القريبة فتحرم ، وبين المقدمات البعيدة فلا تحرم ، السادس : عدم اعتبار شئ في صدق الاعانة إلا وقوع المعان عليه في الخارج .

وأزجها هو الوجه الأخير ، وتحقيق ذلك ببيان أمرين : الأول في بيان عدم اعتبار العلم والقصد في مفهوم الاعانة ، والثاني في بيان اعتبار وقوع المعان عليه في صدقها .
أما الأمر الأول : فإن صحة استعمال كلمة الاعانة وما اقتطع منها في قول غير القاصد بل وغير الشاعر بلا عناية وعلاقة تقتضي عدم اعتبار القصد والارادة في صدقها لقبة ، كقوله «ع» في دعاء أبي حمزة الثمالي : (وأعاني عليها شقوتي) وقوله تعالى (١) : (واستعينوا

بالصبر والصلوة) . وفي بعض الروايات (١) أن المراد بالصبر هو الصوم .
وفي أحاديث الفريقين (٢) : (من أكل الطين مات فقد أمان على نفسه) . ومن أبي بصير
أن أكل الطين لم يقصد موته بذلك ، بل يرى أن حياته فيه . وفي رواية أبي بصير (ج) :
(فأعينونا على ذلك بورع واجتهاد) . ومن المعلوم أن المعين على ذلك بالورع والاجتهاد
لا يقصد الاعانة عليه في جميع الأحيان ، وكذلك ما في بعض الأحاديث (٤) من قوله (ع) :
(من أمان على قتل مؤمن ولو بشدة كلمة) . وكذلك قوله (ص) (٥) : (من تسم على
وجه مبدع فقد أمان على هدم الاسلام) . وفي رواية أبي هاشم الجعفري (٦) : (ورزقك

(١) في ج ٢ ثل باب ٢ استحباب الصوم عند نزول الشدة . من أبواب الصوم عن سليمان
عن أبي عبد الله (ع) في قول الله : (واستعينوا بالصبر) قال : الصبر الصيام . وفي رواية
أخرى يعني الصيام .

(٢) في ج ٢ كا ص ١٥٦ ، وج ٢ التهذيب ص ٣٠٤ ، وج ١١ الوافي ص ٢٣ ،
وج ٣ ثل باب ٢٩ تحريم أكل الطين من الاطعمة المحرمة ، عن السكوني عن أبي عبد الله (ع)
قال : قال رسول الله (ص) : من أكل الطين مات فقد أمان على نفسه ، ضعيفة للتوفلي (ج)
رواية أخرى فإن أكلته ومت كنت قد أعتت على نفسك ، ضعيفة لسهل .
وفي ج ١٠ سنن البيهقي ص ١١ عن ابن عباس إن رسول الله (ص) قال : من أكل الطين
في أكل الطين فقد أمان على نفسه ، وفي حديث آخر : من أكل الطين فكأنما أمان على
قتل نفسه .

(٣) في ج ١ ثل باب ٢٠ تأكد استحباب الجدة في العبادة من مقدمات العبادة ، عن
أبي بصير عن أبي عبد الله (ع) إن أباة قال جماعة من الشيعة : والله اني لأحب ربحكم
وأرواحكم فأعينوا على ذلك بورع واجتهاد ، وفي رواية ابن يعفور عن أبي عبد الله (ع)
فأعينوا على ما أنتم عليه بالورع والاجتهاد .
وفي ج ٣ الوافي باب تذكارة الاخوان ص ١١٦ في رواية ميسر عن أبي جعفر (ع)
فأعينوا بورع واجتهاد .

(٤) في ج ٢ ثل باب ١٦٣ تحريم المعونة على قتل المؤمن من العشرة ، وج ٣ ثل باب ٢
تحريم الاشتراك في القتل المحرم من القصاص ، وج ٨ سنن البيهقي ص ٢٢ : من أمان على
قتل مؤمن بشطر كلمة لبي الله وبين عينيه مكتوب : آيس من رحمة الله .

(٥) راجع ج ٢ المستدرک ص ٣٨٩ .

(٦) راجع ج ٣ الوافي باب تذكارة الاخوان ص ١١٦ .

العامة فأعانتك على الطاعة . وفي التصنيف الكاملة السجادية في دعائه عليه السلام في طلب الخواص (واجعل ذلك عوناً لي) وأيضاً يقال : الصوم عون للفقير ، والثوب عون للانسان ، وصرت في الماء وأمانتي المساء والريح على السير ، وأمانتي المعصاة على المشي ، وكتبت باستعانة القلم ، الى غير ذلك من الاستعمالات الكثيرة المصنوعة ، ودعوى كونها مجازات جزافية لعدم القرينة عليها .

ونتيجة جميع ذلك أنه لا يعتبر في تحقق مفهوم الاعانة علم المعين بها ، ولا اعتبار الداعي الى تحققها ، لبديهة صدق الاعانة على الاثم على إعطاء المعصاة لمن يريد ضرب اليتيم وإن لم يظلم بذلك ، أو علم ولم يكن إعطاؤه بداعي وقوع الحرام كما لا يخفى .
ويدل على ما ذكرناه ما تقدمت الإشارة اليه من أن القصد سواء كان بمعنى الإرادة والاختيار أم بمعنى الالتفات لا يعتبر في مفهوم الاعانة .

وعلى الجملة لا تعرف وجهاً صحيحاً لاعتبار القصد بأي معنى كان في صدق الاعانة ، ومن هنا لا نظن أن أحداً ينكر تحقق الاعانة بإعطاء السيف أو المعصاة لمن يريد الظلم أو القتل ولو كان المعطي غير ملتفت الى ضمير مرید الظلم أو القتل ، أو كان غافلاً عنه . نعم لو نسب ذلك الى الفاعل المختار انصرف الى صورة العلم والالتفات .

وأما الامر الثاني فلذي يوافقه الاعتبار ويساعد عليه الإجماع هو تقييد مفهوم الاعانة بحسب الوضع بوقوع اللعان عليه في الخارج ، ومنع صدقها بدونه . ومن هنا لو أراد شخص قتل غيره بزعم أنه مصون الدم ، وهياً له ثالث جميع مقدمات القتل ، ثم أعرض عنه مرید القتل ، أو قتله ثم بان أنه مهدور الدم فإنه لا يقال : إن الثالث أعان على الاثم بتهيئة مقدمات القتل ، كما لا تصدق الاعانة على التقوى إذا لم يتحقق المعان عليه في الخارج ، كما اذا رأى شعباً يفرق فتوهم أنه شخص مؤمن فأنقذه إعانة منه له على التقوى فإن أنه خشية وقد يمنع من اعتبار وقوع المعان عليه في الخارج في مفهوم الاعانة وصدقها ، بدعوى أنه لو أراد رجلان التهجم على بيضة الاسلام أو على قتل النفوس المحترمة فهياً لهما آخران جميع مقدمات القتال فبضى أحدهما وندم الآخر ، فإنه لا شبهة في استحقاق كل من المبيئين الذم واللوم من جهة الاعانة على الاثم وإن تحقق للعمل المعان عليه في أحدهما ولم يتحقق في الآخر ، فلو كان ذلك حيرطاً في صدق الاعانة لم يوجه الذم إلا على الاول .

وفيه أن الصادر من التادم ليس إلا التجري ، وهو على تقدير الالتزام بقبحه واستحقاق العقاب عليه لا يصدق عليه الاثم لتكون الاعانة عليه إعانة على الاثم . وأما اذا قلنا بعدم استحقاق العقاب عليه فإن الامر أوضح ، مع أنه لا مضائق في صحة ذم مبيئة ، بل في صحة

عقابه أيضاً بناء على حرمة الاعانة على الاثم وصحة العقاب على التجري ، فان المعين حينئذ يرى نفسه ماصياً لتخليه أنه معين على الاثم فهو متجر في فعله ، والمفروض أن التجري يوجب استحباب العقاب .

وقد تجلّى من جميع ما ذكرناه ما في بقية الوجوه والاقوال المتقدمة من الوهن والخلل . كما انضح ضعف ما أورده المصنف على بعض معاصريه من أن (حقيقة الاعانة على الشيء هو الفعل بقصد حصول ذلك الشيء سواء حصل في الخارج أم لا ، ومن اشتغل ببعض مقدمات الحرام الصادر من الغير بقصد التوصل اليه فهو داخل في الاعانة على الاثم . ثم لا يخفى : أن عنوان الاعانة كما يتوقف على تحقق الفعل المعان عليه في الخارج فكذلك يتوقف على تحقق المعين والمعان : بأن يكونا مفروضي الوجود مع قطع النظر عن تحقق الاعانة في الخارج ليقع فعل المعين في سلسلة مقدمات فعل المعان ، فيكون عنوان الاعانة بهذا الاعتبار من الامور الاضافية ، وعليه فإيجاد موضوع الاعانة كتوليد المعين مثلاً خارج عن حدودها . وإلا لحرم التناكح والتناسل ، العلم المعادي بأن في نسل الإنسان في نظام الوجود من يرتكب المعاصي ، وتصدر منه القبائح .

وأما مسير الحاج ومتاجرة التاجر مع العلم بأخذ المكوس والكارك ، وهكذا عدم التحفظ على المال مع العلم بحصول السرقة فكلها داخل في عنوان الاعانة ، فانه لا وجه لجعل أمثالها من قبيل الموضوع للاعانة وخروجها عن عنوانها ، كما زعمه شيخنا الاستاذ والمحقق الايرواني ، كما لا وجه لما ذهب اليه المصنف (ره) من إخراجها عن عنوان الاعانة من حيث إن التاجر والحاج غير قاصدين لتحقيق المعان عليه ، لما عرفت من عدم اعتبار القصد في صدقها .

وقد ظهر من مطاوي جميع ما ذكرناه : أن المدار في عنوان الاعانة هو الصدق العرفي ، وعليه فلا يفرق في ذلك بين المقدمات القريبة والمقدمات البعيدة ، ولذلك صح إطلاق المعين على من تسبب في قضاء حوائج الغير ولو بوسائل جيدة .

حكم الاعانة على الاثم

ما حكم الاعانة على الاثم ؟ الظاهر جواز ذلك لانه مقتضى الاصل الاول ، ولا دليل يثبت حرمة الاعانة على الاثم وإن ذهب المشهور وبعض العامة (١) الى الحرمة ، وعليه

(١) في ج ٢٤ المبسوط للسرخسي ص ٢٦ عن أبي يوسف وعبدان بيع المعصير والعنب ممن يصفه محرراً إعانة على المعصية وتمكين منها وذلك جهام وإذا امتنع البائع من البيع —

الحكم مر جواز الاعانة عليه إلا ما خرج بالدليل ، كاعانة الظالمين وإعانة أعوانهم وتهيئة مقدمات ظلمهم ، لاستفاضة الروايات على حرمة إعانتهم. وتقويتهم وتعظيم شوكتهم ولولمعة ثم أو بكتابة رقعة أو بكتابة خراج ونحوها ، وستأتي هذه الروايات في البحث عن معونة الظالمين ، بل الحرمة في هذا النحو من الاعانة مما استعمل به العقل ، وقامت عليه ضرورة التقية ، بل قال في العروة في مسألة ٢٩ من صلاة المسافر : إنه لو كانت تبعية التابع إعانة للجائر في جوره وجب عليه القيام وإن كان سفر الجائر طاعة فإن التابع حينئذ يتم مع أن المتبوع يقصر .

قوله : (بموم النهي عن التعاون على الاثم والعدوان) . أقول : استدلووا على حرمة الاعانة على الاثم بوجوه ، الوجه الاول : قوله تعالى (١) : (وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان) . فان ظاهرها حرمة المعاونة على الاثم والعدوان مطلقا . وفيه أن التعاون عبارة عن اجتماع عدة من الاشخاص لايجاد أمر من الخير أو الشر ليكون صادراً من جميعهم ، كسلب الاموال وقتل النفوس وبناء المساجد والقناطر . وهذا بخلاف الاعانة فانها من الافعال ، وهي عبارة عن تهيئة مقدمات فعل الغير مع استقلال ذلك الغير في فعله ، وعليه فالنهي عن المعاونة على الاثم لا يستلزم النهي عن الاعانة على الاثم فلو عصى أحد فاعانته الآخر فانه لا يصدق عليه التعاون بوجه ، فان باب التفاعل يقتضي صدور المادة من كلا الشخصين ، ومن الظاهر عدم تحقق ذلك في عمل الكلام .

فهم قد عرفت فيما سبق حرمة التسبب الى الحرام وجعل الداعي اليه ، لكن حرمة ذلك لا تستلزم الحرمة في المقام .

الوجه الثاني : ادعاء الاجماع على ذلك . وفيه أنها دعوى جزافية ، لاحتمال كون مدرك الجمعيين هي الوجوه المذكورة في المسألة ، فلا يكون إجماعاً تعديلاً . مضافاً الى عدم حجية الاجماع المنقول في نفسه .

الوجه الثالث : أن ترك الاعانة على الاثم دفع للمعكر ، ودفع المنكر واجب كرفعه ، واليه أشار المحقق الاردبيلي في محكي كلامه ، حيث استدلل على حرمة بيع العنب في المسألة

— يستعذر على المشتري اتخاذ الخمر فكان في البيع منه تهييج الفتنة وفي الامتناع تسكينها . وفي ج ٢ فقه المذاهب ص ٥٧ عن الحنابلة كلما أفضى الى محرم فهو حرام . وفي ج ٨ الهداية ص ١٢٧ ويكره بيع السلاح في أيام الفتنة لانه تسبب الى المعصية (١) سورة المائدة ، آية : ٣ .

بأدلة النهي عن المنكر ، واستشهد له المصنف برواية أبي حمزة (١) عن أبي عبد الله عليه السلام من أنه لو أن بني أمية وجدوا لهم من يكتب ويحيى لهم النبي ويقاتل عنهم ويشرك جاحدين لما سلخوا حقنا .

وفيه أولا : أن الاستدلال بدفع المنكر هنا إنما يوجه إذا علم المعلن بالمحصار دفع الائم بتركه الاعانة عليه ، وأما مع الجهل بالحال ، أو العلم بوقوع الائم بإعانة الغير عليه فلا يستحق مفهوم الدفع .

وثانياً : أن دفع المنكر إنما يجب إذا كان المنكر مما اهتم الشارع بعدم وقوعه ، كقتل النفوس المحترمة ، وهتك الاعراض المحترمة ، ونهب الاموال المحترمة ، وهدم أساس الدين وكسر شوكة المسلمين ، وترويج بدع المضلين ونحو ذلك ، فإن دفع المنكر في هذه الامثلة ونحوها واجب بضرورة العقل واتفاق المسلمين ، وقد ورد الاهتمام به في بعض الأحاديث (٢) وأما في غير ما يهتم الشارع بعدمه من الامور فلا دليل على وجوب دفع المنكر ، وعلى كلا الوجهين فالدليل أخص من المدعى .

وأما النهي عن المنكر فإنه وإن كان سبيل الانبياء ومنهاج الصالحاء وفريضة عظيمة بها تقام الفرائض وتحل المكاسب وترد المظالم ، إلا أنه لا يدل على وجوب دفع المنكر ، فإن معنى دفع المنكر هو تعجيز فاعله عن الاتيان به وإيجاده في الخارج سواء ارتدع عنه باختياره أم لم يرتد ، والنهي عن المنكر ليس لإلزام الفاعل وزجره عنه على مراتبه المقررة في الشريعة المقدسة . وعلى الاجمال : إنه لا وجه لقياس دفع المنكر على رفعه . وأما رواية أبي حمزة فمضافا الى ضعف السند فيها أنها أجنبية عن رفع المنكر فضلا عن دفعه ، لا اختصاصها بحركة إعانة الظلمة .

قال المحقق الإيرواني : (الرفع هنا ليس إلا الدفع فمن شرع بشرب الخمر بالنسبة الى جرمه شرب لا معنى للنهي عنه وبالنسبة الى ماله بشرب كان النهي دفعاً عنه) .

(١) هذه الرواية ضعيفة لإبراهيم بن اسحاق الأحمري . راجع ج ٢ ثل باب ٧٦ وجوب رد المظالم الى أهلها بما يكتسب به .

(٢) في ج ٢ التهذيب ص ٤٥١ . وج ٣ ثل باب ١٧ حكم من أمسك رجلاً فقتله آخر من أبواب القصاص . عن السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام : إن ثلاثة نفر رفعوا الى أمير المؤمنين عليه السلام واحد منهم أمسك رجلاً وأقبل الآخر فقتله والآخر يرام فقتل في الرؤية . وفي بعض النسخ البيضة . أن تشمل عتائه وفي الذي أمسك أن يسجن . وفي يهود كما أمسك وقضى في الذي قتل أن يقتل . ضعيفة للتوفيق .

فيه أن مرجع الرفع وإن كان الى الدفع بالتحليل والتدقيق إلا أن الأحكام الشرعية وموضعها لا تبني على التدقيقات العقلية ، ولا شبهة في صدق دفع المنكر في العرف والشرع على منير تخاصي عن إتمام المعصية التي ارتكبها بخلاف الدفع .

قوله : (وتوهم أن البيع حرام على كل أحد فلا يسوغ لهذا الشخص فعله محذراً بأنه لو ترك لفعله غيره) . أقول : محصل الاشكال ما ذكره المحقق الايرواني : من أن النهي الطيبة ينحل الى نواحي متعددة حسب تعدد أفراد تلك الطيبة على سبيل العموم : متفرقي فكان كل فرد تحت نهى مستقل ، وعلى هذا فترك بيع فرد من العنب دفع لتخمير هذا الفرد وإن علم أن عنباً آخر يباع ويخمر لو لم يبع هو هذا ، فإذا تراكت التروك بترك هذا للبيع وترك ذلك له وهكذا حصل ترك التخمير رأساً ، وكان كل ترك مقدمة لترك فرد من الحرام ، لأن مجموع التروك يكون مقدمة لترك حرام واحد .

وفيه أن النهي إنما ينحل الى أفراد الطيبة . لأن معنى النهي عن الشيء عبارة عن الزجر عنه . لما فيه من الفسدة الالزامية ، فإذا توجه النهي الى طيبة ما وكان كل واحد من أراؤها مشتملاً على الفسدة الالزامية فلا محالة ينحل ذلك النهي الى نواحي عديدة حسب تعدد الأفراد ، وأما في مثل المقام فإن منشأ النهي فيه هو أن لا يتحقق الاثم في الخارج ، فنرض منه إنما هو الوصول الى ذلك ، فإذا علم صدور الاثم في الخارج ولو مع ترك رعاية من شخص خاص فلا موجب لحرمتها ، وهذا كما إذا نهى المولى عبيده عن الدخول في ساعة عينها لقرائه ، فإن غرضه يفوت إذا دخل عليه واحد منهم ، فترفع المخوضبة من دخول غيره .

وبدلنا على ذلك ما في الروايات المتقدمة من تجوزهم عليهم السلام بيع العنب والتمر وعصيرها ممن يصنعها محرراً ، إذ لو لم تدل تلك الروايات على عدم حرمة الاعانة على الائم مطلقاً فلا أقل من دلالتها على عدم الحرمة فيما إذا علم المعين تحقق الحرام في الخارج على كل حال . إذن لما نحن فيه من قبيل رفع الحجر الثقيل الذي لا يرفعه إلا جماعة من الناس ، فإن الوجوب يرتفع عن الجماعة بمخالفة شخص واحد منهم ، وهكذا ما نحن فيه ، لأن عدم تحقق المعصية من مشترى العنب يتوقف على ترك كل أرباب العنب للبيع ، لأن ترك المجموع سبب واحد لترك المعصية ، كما أن بيع أي واحد منهم على البدل شرط لتحقيق المعصية من المشتري .

تتميم وفيه تأسيس

قد عرفت فيما تقدم : أن جواز الإعانة على الإثم هو مقتضى الأصل لعدم الدليل على التحريم ، ويمكن الاستدلال عليه مضاعف إلى ذلك بأمور :

الاول : أنه لو لم تجز الإعانة على الإثم لما جاز سقي الكافر ، لكونه إعانة على الإثم ، لتنجس الماء بمباشرة إيائه ، فيحرم عليه شربه ، ليكن السقي جائز ، لقوله «ع» : (إن الله يحب إيراد الكبد الحرة) . على ما تقدم تفصيله في البحث عن بيع الميتة المختلطة مع المذكرة (١) فتجوز الإعانة على الإثم . والاعتذار عن ذلك بعدم قدرتهم على شرب الماء الطاهر في حال الكفر اعتذار غير موجه ، إذ الامتناع بالإكراه لا ينافي الاختيار .

الثاني : أنك علمت سابقاً استفاضة الروايات على جواز بيع العنب والتمر وعصيرها عن يجعلها خمرأ ، وجواز بيع الخشب ممن يحمله برأيه ، ومن الواضح جداً كون هذا البيع إعانة على الإثم ، ومن أنكره ظمناً أنكره بلسانه ، أو هو مكابر لوجدانه ، وبعدم القول بالفصل يثبت الجواز في غير موارد الروايات .

على أن في بعضها إشعاراً إلى كلية الحكم ، وعدم اختصاصه بالأمور المذكورة فيها ، كقول الصادق «ع» في رواية أبي بصير : (إذا جئت قبل أن يكون خمرأ فهو حلال فلا بأس به) . وفي رواية الحلبي عن بيع العصير ممن يحمله حراماً (فقال : لا بأس به تبعه حلالاً فيجعله حراماً بعده الله وأحلفه) . وفي رواية ابن ذئبة عن بيع العنب والتمر ممن يعلم أنه يحمله خمرأ (فقال : إنما باعه حلالاً في الإثبات الذي يحل شربه أو أكله فلا بأس ببيعه) . فن الظاهر من هذه الروايات أن الناطق في صحة البيع هي حلية المبيع للبائع حين البيع وإن كان يمه هذا إعانة على المحرم ، ومثل هذه الروايات غيرها أيضاً .

الثالث : قيام السيرة القطعية على الجواز ، ضرورة جواز المعاملة مع الكفار وغير المباليين في أمر الدين من المسلمين ببيع الطعام منهم ولو كان متنجساً كاللحم وإعارة الأواني إليهم للطبخ وغيره ، مع أنه إعانة على أكل الطعام المتنجس بمباشرتهم إيائه ، ووجوب تمسكهم بالزوجة للزوج وإن علمت بعدم اغتساله عن الجنابة ، فيكون التمكين إعانة على الإثم ، وأيضاً قللت السيرة القطعية على جواز تجارة التاجر وعسر الحاج والزوار وإعطائهم الضريبة العينة للظلمة ، مع أنه من أظهر مصاديق الإعانة على الإثم .

وأيضاً قضت الضرورة بجواز إجارة الدواب والسفن والسيارات والطائرات من

من التبرع مع المسلم إجمالاً بأن فيهم من يقصد في ركوبه معصية . وأيضاً قامت السيرة النبوية على جواز عقد الأندية والمجالس لتبليغ الأحكام ، وإقامة شعائر الأفراح والأحزان . ومن وجوبها في بعض الأحيان إذا توقف عليها إحياء الدين وتعظيم الشعائر ، مع العلم بأنواع بعض المعاصي فيها من الغيبة والاستهزاء والكذب والافتراء ونظر كل من الرجال والنساء إلى من لا يجوز النظر إليه وغيرها من المعاصي .

قوله : (ثم إنه يمكن التفصيل في شروط الجرام الثمان عليها بين ما ينحصر فائدته ومنفعته ميراثاً في الشروط المحرم) . أقول : قد ظهر مما ذكرناه أن الميزان في حرمة المقدمة هو كونها سبباً لوقوع ذي المقدمة ، وإلا فلا وجه للتحريم وإن انحصر فائدته في الجرام . قوله : (وإنما الثابت من العقلاء والعقل القاضى بوجوب اللطف وجوب رد من م بها) أثبت : إن كانت المنكر مثل قتل النفس ونحوه مما يهتم الشارع بعدم تحققه فلا ريب في وجوب ردعها ، بل دفعه شرعاً وعقلاً كما تقدم ، وأما في غير الموارد التي يهتم الشارع بعدم تحققها فلا وجه لدعوى الوجوب العقلي فيها وإن ادعاه المشهور مطلقاً ، لمنع استقلال العقل بذلك في جميع الموارد ، ولذا ذهب جمع من المحققين (١) إلى الوجوب الشرعي .

حرمة الاعانة على الاثم كحرمة الكذب تقبل التخصيص

إن حرمة الاعانة على الاثم على فرض ثبوتها هل تقبل التخصيص والتقييد أم لا ؟ قد ظهر من مطاوي ما ذكرناه أن حرمة ذلك على فرض ثبوتها إنما هي كحرمة الكذب تقبل التخصيص والتقييد ، وتختلف بالوجوه والاعتبار ، وليست هي كحرمة الظلم التي لا تختلف بذلك قال شيخنا الأستاذ : (لا إشكال في عدم إمكان تخصيصها بعد تحقق موضوعها ، لأن هذه من المناوئين الغير القابلة للتخصيص ، فإنها كنفس المعصية كالظلم ، فانه كما لا يمكن أن يكون معصية خاصة أمباحة فكذلك لا يمكن أن تكون الاعانة على المعصية مباحة ، فما عن الحدائق بعدما حكى عن الأردبيلي (ره) من القول بالحرمة في مسألتنا من جهة كونها إعانة على الاثم من أنه جيد في حد ذاته لو سلم من الطارضة بأخبار الجواز لا وجه له لانه لو كان بيع العنب ممنوعاً يعلم بأنه بعمله محرراً داخل في غير ان الاعانة فلا يمكن أن يدل دليل

(١) قال الحكيم الطوسي (ره) في آخر التجريد : الاثم بالمعروف واجب ، وكذا النهي عن المنكر ، وبالتدبوس مندوب سمعاً ، والإلزام ماهر خلاف الواقع ، والاخلال بحكمته تعالى . وتبعه في هذا الرأي شراح التجريد كالعلامة والقوشجي وغيرها .

على جوازه فمع ورود الدليل على الجواز نستكشف بأنه ليس داخلًا في هذا العنوان .
ولكن الوجوه المتقدمة الدالة على الجواز حجة عليه ، ومن هنا لو أكره الجائر أحدًا
على الاعانة على الاثم أو اضطر اليها فإنه لا شبهة حينئذ في جوازها ، ولو كانت حرمتها
كحرمة الظلم لاختلف بالوجوه والاعتبار ، ولا تقبل التخصيص والتقييد لما كانت جائزة في
صورتي الإكراه والاضطرار أيضًا .

قوله : (وقد تلخص بما ذكرنا أن فعل ما هو من قبيل الشرط لتحقيق المعصية من الغير
من دون قصد توصل الغير به إلى المعصية غير محرم) أقول : بعدما علمت أنه لا دليل على
حرمة الاعانة على الاثم ، ولا على اعتبار القصد في مفهوم الاعانة ، ولا في حكمها فلا وجه
لما ذهب إليه المصنف وأتعب به نفسه من التطويل والتقسيم . ثم على القول : بحرمة الاعانة
على الاثم فلا وجه للحكم بحرمة البيع في شيء من الشقوق التي ذكرها المصنف ، إذ الاعانة
على الاثم إنما تتحقق بالتسليم والتسليم في الخارج ، ومن الواضح أن بينهما وبين البيع
عمومًا من وجه .

قوله : (وإن علم أو ظن عدم قيام الغير سقط عنه وجوب الترك) . أقول : إذا كان
البيع على تقدير ترك الآخرين محرماً فلا إشكال في ارتفاع الحرمة عند العلم ببيع غيره ،
وأما مع الشك فيه فلا مانع من استصحاب تركه . والحكم بحرمة البيع ، وأما الظن ببيع الغير
فإن ثبت حجتيه لا يغني عن الحق شيئاً .

قوله : (ثم كل مورد حكم فيه بحرمة البيع من هذه الموارد الخمسة فالظاهر عدم فساد
البيع) . أقول : توضيح كلامه : أنه لا ملازمة بين الحرمة التكليفية والحرمة الوضعية في
المعاملات ، فالبيع وقت النداء لصلاة الجمعة مثلاً صحيح وإن كان محرماً بالاتفاق .

ولو سلمنا الملازمة بينهما فلا نسلمها فيما إذا تعلق النهي بعنوان عرضي ينطبق على البيع ،
كتملقه بعنوان الاعانة في بيع العنب ممن يعلم أنه يجعله محرراً ، إذ بين عنوان الاعانة على
الاثم وبين البيع عموم من وجه . وعلى القول بالنسب مطلقاً أو في الجملة فلا يفرق في ذلك
بين علم المتبايعين بالحال وبين علم أحدهما مع جهل الآخر ، فإن حقيقة البيع عبارة عن المبادلة
بين العرض والمعرض في جهة الإضافة ، فإذا بطل من أحد الطرفين بطل من الطرف الآخر
أيضاً ، إذ لا يمتثل التبعيض من حيث الصحة والفساد في بيع واحد ، كما هو واضح .

حرمه بيع السلاح من أعداء الدين

قوله : (القسم الثالث ما يحرم لتحرير ما يقصد منه شأنًا بمعنى أن من شأنه أن يقصد منه الحرام) . أقول : هذا العنوان يحرم جميع الأشياء ولو كانت مباحة ، إذ ما من شيء إلا وله شأنية الانتفاع به بالنافع المحرمه ، فلا يصح أن يجعل عنواناً للبحث ، ولا بد من تخصيصه بالوارد المنصوصه ، ولذا خصه الفقهاء ببيع السلاح من أعداء الدين .

ثم إن تحقيق هذه المسألة يقع في ناحيتين ، الناحية الأولى : في حرمه بيعه وجرازه في الحلة أو مطلقاً ، والاقوال في ذلك وإن كانت كثيرة قد أنهاها السيد في حاشيته إلى ثمان إلا أن الاظهر منها هي حرمه بيعه من الكفار مطلقاً ومن المخالفين عند محاربتهم مع الشيعة الناجية . وذهب بعض العامة (١) إلى حرمه بيعه في حال الفتنة .

وفصل المصنف (ره) بين حالي الحرب والصالح ، فذهب إلى الحرمه في الأولى ، وإلى الجواز في الثانية ، وملخص كلامه : أن الروايات الواردة في المقام على طوائف ، الأولى (٢)

(١) في ج ٨ هداية ص ١٢٧ : ويكره بيع السلاح في أيام الفتنة عن يعرف أنه من أهل الفتنة لأنه تسبب إلى المعصية . وفي ج ٤ هداية وشرح فتح القدير ص ٢٩٧ : ولا ينبغي أن يباع السلاح من أهل الحرب ولا يجهز اليهم لأن النبي (ص) نهى عن بيع السلاح من أهل الحرب وحمله اليهم ، ولأن فيه تقويهم على قتال المسلمين فيمنع من ذلك ، وكذا الكراع لما بينا وكذلك الحديد لأنه أصل السلاح ، وكذا بعد المودعة .

وفي ج ٥ سنن البيهقي ص ٣٢٧ عن عمران بن حصين قال : نهى رسول الله (ص) عن بيع السلاح في الفتنة .

(٢) في ج ١ كاص ٣٥٩ . وج ٢ التهذيب ص ١٠٧ . وج ١٠ الوالي ص ٢٩ . وج ٧ تل باب ٣٥ تحريم بيع السلاح لأعداء الدين مما يكتسب به . عن الحضري قال : دخلنا على أبي عبد الله (ع) فقال له حكم السراج : ما ترى فيما يحمل إلى الشام من السروج وأداتها ؟ فقال : لا بأس أتم اليوم بمنزلة أصحاب رسول الله إنكم في هدنة فإذا كانت المباشرة حرم عليكم أن تحملوا اليهم السروج والسلاح . ضعيفة للحضري .

وعن عند السراج قال : قلت لأبي جعفر (ع) : أصلحك الله أني كنت أحمل السلاح إلى أهل الشام فأبيعه منهم فلما أن عرفني الله هذا الأمر ضقت بذلك وقلت : لا أحمل إلى أعداء الله ؟ فقال لي : أحمل اليهم فإن الله عز وجل يدفع بهم عدونا وعدوكم . يعني الروم . وبهم فإذا كانت الحرب بيننا فلا تحملوا لمن حمل إلى عدونا سلاحاً يستعينون به علينا .

مادل على جواز بيعه من أعداء الدين في حال الهدنة الثانية (١) مادل على جواز بيعه منهم مطلقاً ، الثالثة (٢) مادل على حرمة بيعه منهم كذلك .

ويمكن الجمع بينها بحمل الطائفة المانعة على صورة قيام الحرب بينهم وبين المسلمين ، وحمل الطائفة المجوزة على صورة الهدنة في مقابل المباشرة والمنازعة ، وشاهد الجمع الطائفة الأولى المفصلة بين الحالتين « الهدنة والمنازعة » .

وعن الشهيد في حواشيه انه لا يجوز مطلقاً ، لأن فيه تقوية الكافر على المسلم ، فلا يجوز

— فهو مشترك مجبولة لأبي سارة .

أقول : قد كثرت من الروايات خطاب الأئمة عليهم السلام بكلمة أصلحك الله ، والمراد بذلك هو مطالبة إصلاح الشؤون الدنيوية ، لا الأمور الآخروية ، وتغيير حال الجور والظلم إلى حال العدل والانصاف لكي يلزم منه جهل القائل بمقامهم ، وإلا لم يقدر أحد على خطاب سلاطين الجور بذلك مع أنه كان مرسوماً في الزمن السابق .

وعن السراد عن أبي عبد الله « ع » قال : قلت له : اني أبيع السلاح ، قال : لا تبعه في فتنة . أقول : ان كان المراد بالسراد هو ابن محبوب المعروف فهو لا يروي عن الصادق « ع » بلا واسطة ، وان كان المراد منه غيره فلا بد وأن يبحث في حاله ، هذا على نسخة الكافي والتهذيب ، وفي الاستبصار عن السراد عن رجل ، وعليه فلا شبهة في ضعف الرواية وفي الوسائل « نسخة عين الدولة » عن السراج وهو غلط جزماً لاتفاق جميع النسخ على خلافه (١) في ج ٢ التهذيب ص ١١٤ . وج ١٠ الوافي ص ٢٩ . وج ٢ ثل باب ٣٥ تحريم بيع السلاح لأعداء الدين مما يكتسب به . عن أبي القاسم الصيقل قال : كتبت إليه اني رجل صيقل اشترى السيوف وأبيعها من السلطان أجائز لي يبيعها ؟ فكتب « ع » : لا بأس به مجبولة لأبي القاسم .

(٢) في ج ٢٣ البحار ص ١٨ . والباب ٣٥ المتقدم من ج ٢ ثل . عن علي بن جعفر في كتابه عن أخيه موسى بن جعفر « ع » قال : سألت عن حمل المسلمين إلى المشركين التجارة ؟ قال : اذا لم يحملوا سلاحاً فلا بأس . صحيحة .

وعن الصدوق فيما أوصى به النبي (ص) بأعلي كفر بالله العظيم من هذه الائمة عشرة : (١) القتال (٢) والسحر ، (٣) والديوث ، (٤) ونكاح المرأة حراماً في دبرها ، (٥) ونكاح البهيمة ، (٦) ومن نكح ذات محرم منه ، (٧) والساعي في الفتنة ، (٨) وبيع السلاح من أهل الحرب ، (٩) وبيع الزكاة ، (١٠) ومن وجد سعة فقات ولم يحج . مجبولة لحمد بن عمرو وأنس بن محمد وأبيه .

على كل حال ، ويرد عليه أولاً : أنه لا يمكن المساعدة على دليله ، لأن بيع السلاح عليهم قد لا يوجب تقويتهم على المسلمين ، لا يمكن كونه في حال الصلح ، أو عند حربهم مع الكفار الآخرين ، أو كان مشروطاً بأن لا يسلمه إياهم إلا بعد الحرب .

وثانياً : أن رأيه هذا شبه اجتهاد في مقابل النص ، فانه أخذ بظهور المطلقات الدالة على المنع ، وترك العمل بالمقيد الذي هو نص في مفهومه ، وهو وإن لم يكن اجتهاداً في مقابل النص ، ولكنه شبه بذلك . انتهى حاصل كلام المصنف .

ولكن الظاهر أن مذهب اليه الشهيد (ره) وجيه جداً ، ولا يرد عليه شيء مما ذكره للمصنف لوجوه ، الأول : أن ما جعله رجحاً للجمع بين المطلقات لا يصلح لذلك ، فان مردهم الحارون من سلاطين الاسلام ، كما دل عليه السؤال في رواق الحضري وهدد السراج عن حمل السلاح الى أهل الشام ، « وقد ذكرناهما في الهامش » إذ لا شبهة في إسلامهم في تلك الزمان وإن كانوا مخالفين ، فتكون الطائفة الاولى المفصلة بين الهدنة وقيام الحرب مختصة بغير الكفار من المخالفين فلا يجوز بيعه منهم عند قيام الحرب بينهم وبين الشيعة ، وأما في غير تلك الحالة فلا شبهة في جوازه خصوصاً عند حربهم مع الكفار ، لأن الله يدفعهم أعداءه ، وأما المطلقات فأجنبية عن الطائفة المفصلة لاختصاصها بالحاربين من الكفار والمشركين الثاني : أنه لا وجه لرد كلام الشهيد تارة برميته الى شبه الاجتهاد في مقابل النص ، واخرى بتضعيف دليله ، أما الأول فلائذ لا مناص هنا من العمل بالمطلقات لما عرفت من عدم صلاحية الطائفة المفصلة للتقييد ، فلا يكون ترك العمل بها والأخذ بالمطلقات شبه اجتهاد في مقابل النص ، وأما الثاني فلائذ تقوية شخص الكافر بالسبي ونحوه وإن كان جائزاً ، إلا أن تقويته لجهة كفره غير جائزة قطعاً ، ومن الواضح أن تمكن المشركين والحاربين من السلاح يوجب تقويتهم على المسلمين ، بل ربما يستقل العقل بقبح ذلك ، لأن تقويتهم تؤدي الى قتل النفوس المحترمة .

ثم إن هذا كله لو تقارن البيع مع التسليم والتسليم الخارجي ، وإلا فلا شبهة في جوازه لما عرفت من أن بين البيع وعنوان الاعانة عموماً من وجه ، فلا يلزم من البيع المجرد تقوية الكافر على الاسلام .

الثالث : أنه قد أمر في الآية الشريفة (١) بجمع الأسلحة وغيرها ، للاستعداد والتهيئة الى إرهاب الكفار وقتالهم ، فيبيعها منهم ولو في حال الهدنة نقض للفرض ، فلا يجوز .

(١) سورة الانفال ، آية ٦٢ ، قوله تعالى : (وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم وآخرين من دونهم لاتهم الله يعلمهم) .

وأما ما دل على الجواز فإنه لضعف سنده لا يقاوم الروايات المانعة ، ويضاف إليه أنه ظاهر في سبيلين الجور من أهل الغلاف .

ثم إن السيد (ره) في حاشيته احتمل دخول هذا القسم الذي هو مورد بحثنا تحت الإمانة على الأثم بناء على عدم اعتبار القصد فيها ، وكون المدار فيها هو الصدق العرفي ، لحصول الصدق في المقام ، وحينئذ فيتمدى إلى كل ما كان كذلك ، ويؤيده قوله «ع» : يستعينون به علينا .

وفيه أن الإمانة على الأثم وإن لم يعتبر في مفهومها القصد ، إلا أنك قد عرفت أنها ليست بجرمة في نفسها . وعلى القول بحرمتها فيبينها وبين ما نحن فيه عموم من وجه كما هو واضح ، وأما قوله «ع» في رواية هند السراج المتقدمة في الهامش : (فمن حمل إلى عدونا سلاحا يستعينون به علينا فهو مشرك) . نفارج عن حدود الإمانة على الأثم . وإنما يدل على جرمة إمانة الظلمة ، ولا سيما إذا كانت على المعصومين عليهم السلام للوجبة لزوال حقوقهم .

قوله : (بل يكفي مظنة ذلك بحسب غلبة ذلك مع قيام الحرب) . أقول : قد علمت أن الروايات المانعة تقتضي حرمة بيع السلاح من أعداء الدين ولو مع العلم بعدم صرفه في محاربة المسلمين ، أو عدم حصول التقوي لهم بالبيع ، وعليه فلا وجه لما ذكره المصنف من تقييد حرمة البيع بوجود المظنة بصرف السلاح في الحرب لغلبة ذلك عند قيامها بحيث يصدق حصول التقوي لهم بالبيع .

الناحية الثانية : الظاهر شمول التحريم لمطلق آلة الحرب وحديثها سواء كانت مما يدافع به في الحرب أم مما يقاوم ، وذلك لوجوه :

الأول : أن السلاح في اللغة (١) اسم لمطلق ما يمكن . فيشمل مثل : الحين (٢) والدرع

(١) في ج ٢، تاج العروس ص ١٦٥ : السلاح بالكسر والفتح كفتح كعب والسلاحان بالضم آلة الحرب . وفي المصباح : ما يقاوم به في الحرب ويدافع ، أو حديدتها ، أي ما كان من الحديد ، كذا خصه بعضهم ، يذكر ويؤنث ، والتذكير أعلى ، لأنه يجمع على أسلحة ، وهو جمع المذكر ، مثل حمار وأجرة ، ورداء وأردية ، والسلاح القوس بلا وتر ، والعصا تسمى سلاحا .

وفي مجمع البحرين قوله تعالى (خذوا أسلحتكم) هي جمع سلاح بالكسر وهو ما يقاوم به في الحرب ويدافع ، والتذكير فيه أغلب من التأنيث ، ويجمع في التذكير على أسلحة ، وعلى التأنيث سلاحيات .

(٢) في القاموس : الحين والحينة بكسرهما الترس ، والحنة بالضم كل ما وقى .

والمغفر (١) وسائر ما يمكن به (٢) في الحرب .
 الثاني : أنه تعالى أمر في الآية المتقدمة بالتهيئة والاستعداد الى قتال الكفار وإرهابهم ،
 فبيح للسلاح منهم ولو بمثل المغفر والدرع نقض لغرضه تعالى .
 الثالث : أن تمكين الكفار من مطلق ما يمكن به في الحرب تقوية لهم فهو محرمة عقلا
 وشرعا كما علمت .

الرابع : أنه يحرم حل المروج وأداتها الى أهل الشام ، ويبيعها منهم والاعانة لهم عند قيام الحرب بينهم وبين الشيعة ، لروايي الحضري وهد السراج ، فبيها من الكفار أولى بالتحريم ولكن هذا الوجه يختص بحال الحرب ، على أن كلتا الروايتين ضعيفة السند .

وہم وک دفع

قد يتوهم أن المراد بالسروج المذكورة في رواية الحضرمي هي السيوف السريجية ، فلا تكون لها دلالة ولو بالفحوى على حرمة بيع ما يمكن من أعداء الدين .
ولكن هذا التوهم فاسد ، فانه مضطرب الى أن الظاهر من كون السائل سراجا أن سؤاله متصل بصنعتة (وهي عمل السروج ونقلها) فلا ربط له بالسيوف وبيعها ، أن حمل السروج بالواو على السيوف السريجية لا تساعد القواعد اللغوية ، لأن السريجي يجمع على سريجيات ، لا على سروج ، وإنما السروج جمع سرج . على أنه لا يساعد صدر الرواية ، لاشتراكه على كلمة الاداة ولبست للسيف أدوات بخلاف السرج ، وحملها على أدوات السيف من القصد ونحوه بعيد جداً .

قوله : (يقتضى أن التفصيل طاع للشركة) . أقول : قد يقال : يجوز بيع ما يمكن من الكمار لمصلحة محمد بن قيس (٣) عن بيع السلاح من فئتين نلتقيان من أهل الباطل ؟ فقال : بعضها ما يمكنها .

(١) في القاموس : المغفر كنب زرد من الدرغ بليس تحت القلنسوة ، أو حلق يتنعم بها المتسلخ .

(٧) في ج ٩ تاج العروس ص ٣٧٣ : الكن بالكسر وفاة كل شيء وسره ، وكن أمره عنه أخفاء ، وكان بعضهم : أكن الشيء سره ، وفي التزئيل العزيز : (أو أكنتم في أنفسكم) أي أخفيتم .

١- تاريخ كائن ٣٥٩، وج ٢ التهذيب ص ١٠٧، وج ١٠ الوافي ص ٢٩.
وج ١٠، تاريخ ٢٤، تاريخ سراج السالك لأبناء الدين بما يكتب به. قال: سألت —

وفيه ما ذكره المصنف من عدم دلالتها على المطلوب ، وتوضيح ذلك : أن الإمام «ع» فصل بين السلاح وبين ما يمكن ، فلا بد وأن يكون بيع السلاح حراماً بعدما جاز الإمام بيع الثاني ، لأن التفصيل طابع للشركة في الحكم ، وإلا لكان التفصيل لغواً ، وعليه فترفع اليد عن ظهور الصحيحة ، وتحمل على فريقين بحقوق الدماء من أهل الخلاف ، إذ لو كان كلامها أو أحدهما مهدور الدم لم يكن وجه لمنع بيع السلاح منهم ، وحيلت فيجب أن يباع منها ما يمكن ليصحفظ كل منها عن صاحبه ، ويقتصر به عنه ، بل لو لم يشتروا وجب إعطاؤهم إياه مجاناً ، فإن اضمحل لهم بوجوب اضمحلال وجهة الاسلام في الحلة ، ولذا سكنت على «ع» عن مطالبة حقه من الطغاة خوفاً من انهدام حوزة الاسلام ، ومن هنا أتى بعض الاطام في سالف الأيام بوجوب الجهاد مع الكفار حفظاً للدولة العثمانية .

قوله : (ثم إن مقتضى الاختصار على مورد النص عدم التعدي الى غير أعداء الدين كقطاع الطريق) . أقول : بيع السلاح من السرقة وقطاع الطريق ونحوهم خارج عن حريم بحثنا ، وإنما هي من صفريات المسألة المتقدمة ، فإن قلنا بحرمة الاعانة على الاثم فلا يجوز بيعه منهم ، وإلا جار كما هو الظاهر .

قوله : (إلا أن استفاد من رواية تحف العقول إباطة الحكم بقوي الباطل ووهن الحق) . أقول : لم يذكر ذلك في رواية تحف العقول بل المذكور فيها هي حرمة وهن الحق وتقوية الكفر ، وعليه فلا يمكن التمسك بها على حرمة بيع السلاح من قطاع الطريق ونحوهم ، نعم يجوز الاستدلال على ذلك بقوله «ع» فيها : (أو شيء فيه وجه من وجوه الفساد) . إلا أنك علمت في أول الكتاب أن الرواية ضعيفة السند .

قوله : (ثم انهي في هذه الأخبار لا يدل على الفساد) . أقول : لا شبهة في أن الحرمة الوضعية متقومة بكون النهي إرشادياً الى الفساد ، ولا نظراً الى مفاوضية المتعلق ، كما أن قوام الحرمة التكليفية بكون النهي مولوياً تكليفاً ناظرراً الى مفاوضية متعلقه ، ولا نظر له الى فساد ، وعدم تأثيره ، فيها لا يجتمعان في استعمال واحد .

وابضا النهي من حيث هو تحریم بحسب لا يقتضي الفساد لا شرعاً . ولا عرفاً ، ولا عقلاً ، سواء تعلق بذات المعاملة ، أو بوصفها ، أو بأمر خارج منطبق عليها ، إذن فلا ملازمة بين الحرمة الوضعية والحرمة التكليفية على ما عرفت مراراً عديدة .

— ابا عبد الله «ع» عن القسطين تلتقيان من أهل الباطل أبيهما السلاح ؟ فقال : نعم ما يكنهما الدرغ والخفين ونحو هذا . صحيحة . في القاموس : الفئة كجمة الطائفة اصلها في كفتح ج فتون وفذان .

وعليه فإن كان المراد بالنهي المتوجه إلى المعاملة هو النهي التكليفي المولوي كما هو الظاهر منه بحسب الوضع والغنة لدل على خصوص الحرمة التكليفية ، كالنهي عن البيع وقت النداء لصلاة الجمعة ، إذ ليس الغرض منه إلا بيان مبغوضية البيع .
وان لم ترد منه المولوية التكليفية كان إرشاداً إلى الفساد ، كالنهي للمتوجه إلى سائر المعاملات ، أو إلى المانعية ، كالنهي المتوجه إلى أجزاء الصلاة .
إذا عرفت ذلك فنقول : ان النهي عن بيع السلاح من أعداء الدين ليس إلا لأجل مبغوضية ذات البيع في نظر الشارع ، فيحرم تكليفاً فقط ، ولا يكون دالاً على الفساد ، ويضيق ذلك جلياً لو كان النهي عنه لأجل حرمة تقوية الكفر ، لعدم تعلق النهي به ، بل بأمر خارج يتحد معه .

جواز بيع مالا نفع فيه

قوله : (النوع الثالث مما يحرم الاكتساب به مالا منفعه فيه محالة معتدأ بها عند العقلاء) . أقول : البحث في هذا النوع ليس على نسق البحث في الأنواع السابقة لنقصه هنا لبيان الحرمة الوضعية بخلافه في المسألة السابقة فإن البحث فيها كان ناظراً إلى الحرمة التكليفية ومن ذلك يعلم أنه لا وجه لهذا البحث هنا إلا استطراداً فإن المناسب لهذا ذكره في شرائط العوضين والعجب من المصنف (ره) حيث ذكر عدم جواز بيع المصحف من الكافر في شروط الصحة ، مع أنه أولى بالذكر هنا ، لا يمكن دعوى كونه حراماً تكليفاً .
ثم ان مالا نفع فيه تارة يكون لقلته كحبة من الشعير والحنطة وغيرها ، فارت هذه الامور وان كانت تعد عند العرف والشرع من الاموال ، بل من مهماتها ، إلا ان قلتها اخرجتها عن حدودها ، وحدود امكان الانتفاع بها . واخرى يكون لحسته وردائه ، كحشرات الأرض من العقارب والحيات والخنافس والجملان والضفادع والديدان ، وبعض اقسام الطيور من بشارها (١) والنسر والغربان والرخم (٢) ونحوها .

تحقيق وتكميل

قد تطابقت كلمات الاضغاب على فساد المعاملة على مالا نفع فيه نعماً يعتد به . قال

(١) في القاموس : البعاث مثلثة طائر اغبرج كغزلان وشرار الطيور .

(٢) في القاموس : الرخم طائر من الجوارح الكبيرة الجنة الوحشية الطباع ، الواحدة رخمه ج رخم .

للشئع في الميسوط (١) : (وإن كان مما لا ينتفع به فلا يجوز بيعه بلا خلاف مثل الأسد والذئب وسائر الحشرات) .

وفي التذكرة (٢) منع عن بيع تلك الأمور لمستها ، وعدم النفات نظر الشرع الى مثلها في التقويم ، ولا يثبت لأحد الملكية عليها ، ولا اعتبار بما يورد في الخواص من منافعها ، فانها مع ذلك لا تعد مالا ، وكذا عند الشافعي .

وفي الجواهر ادعى الاجماع محصلا ومنقولا على حرمة بيع مالا ينتفع به نفعا مجوزا للتكسب به على وجه رفع السبغ عن ذلك . وعلى هذا المنهج فقهاء العامة أيضا (٣) وإن يجوز بعضهم بيع الحشرات والحوام اذا كانت مما ينتفع بها .

اذا عرفت ذلك فنقول : المتحصل من كلمات الفقهاء لفساد بيع مالا تنفع فيه وجوه : الوجه الأول : أن حقيقة البيع كما عن المصباح عبارة عن مبادلة مال بمال ، فلا يصح بيع ماليس بمال .

وفيه أولا : انه لا يعتبر في مفهوم البيع وصدقه لغة وعرفا عنوان للمبادلة بين المالين ، ومن هنا ذكر في القاموس : أن كل من ترك شيئا وتمسك بغيره فقد اشتراه ، ومن الواضح جداً عدم تحقق الاشتراء بدون البيع ، للملازمة بينهما ، ولذا قال الراغب الاصفهاني الشراء والبيع يتلازمان ، بل كثر في الكتاب (٤) العزيز استعمال البيع والشراء في غير المبادلة المالية . وأما ما عن المصباح فمضاها الى عسدم حجية قوله . أنه كسائر التعاريف ليس تعريفاً حقيقياً ، بل لمجرد شرح الاسم ، فلا يبحث فيه طرداً وعكساً نقضاً وإبراماً .

وثانياً : أنه لو ثبت ذلك فغاية ما يلزم منه أنه لا يمكن تصحيح البيع بالعمومات .

(١) في فصل ما يصح بيعه وما لا يصح من فصول البيع .

(٢) ج ١ ص ٤ من البيع .

(٣) في ج ٢ فقه المذاهب ص ٢٢٢ : يصح بيع الحشرات والحوام كالحيات والعقارب اذا كان ينتفع بها . وعن الحنابلة لا يصح بيع الحشرات . وفي ص ٢٣٧ : فإذا لم يكن من شأنه الانتفاع به كحبة من الحنطة فلا يجوز بيعه .

(٤) في مفردات الراغب : شريت بمعنى بعت أكثر . وأنيعت بمعنى اشتريت أكثر . قال الله تعالى : وشروه بضمن بنحس ، أي باعوه ، وكذلك قوله : يشرون الحياة الدنيا بالآخرة . ويجوز الشراء والاشتراء في كل ما يحصل به شيء ، نحو : ان الذين يشترون بعهد الله ، لا يشترون بآية الله ، اشتروا الحياة الدنيا ، اشتروا الضلالة إن الله اشترى من المؤمنين ، ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضاة الله . فمعنى يشري يبيع .

على صحة البيع ، وهو لا يمنع عن التمسك بالعمومات الدالة على صحة العقد والتجارة عن تراض ، بذاعة صدقها على تبديل مالا نفع فيه بمثله ، أو بما هو مال .
الوجه الثاني : ما عن الايضاح من أن المعاملة على ما ليس له نفع محل أكل للمال بالباطل فتكون فاسدة .

وفيه ما سمعته مراراً من أن الآية أجنبية عن بيان شرائط العوضين ، بل هي ناظرة الى تمييز الأسباب الصحيحة للمعاملة عن الأسباب الفاسدة لها ، وعليه فلا يكون الأكل في محل الكلام من أكل للمال بالباطل بعد كون سببه تجارة عن تراض .
الوجه الثالث : أن بيع مالا نفع فيه من المعاملات السفية فهي فاسدة . وفيه أنه ممنوع صفري وكبرى ، أما الوجه في منع الصفري فهو أن المعاملة إنما تكون سفية إذا انتفت عنها الأغراض النوعية والشخصية كليهما ، وليس المقام كذلك ، إذ ربما تتعلق الأغراض الشخصية باشتراء مالا نفع فيه من الحشرات وغيرها ، وهي كافية في خروج المعاملة عن السفية ، وأما الوجه في منع الكبرى فلأنه لا دليل على فساد المعاملة السفية بهد أن شملتها العمومات كما أشرنا الى ذلك مراراً ، نعم ظم الدليل على فساد معاملة السفية ، لكونه محجوراً عن التصرف ، والمعاملة السفية غير معاملة السفية .

الوجه الرابع : ما استدل به المصنف (ره) من قوله «وع» في رواية تحجب العقول : (وكل شيء يكون لهم فيه الصلاح من جهة من الجهات فذلك كله حلال بيعه وشراؤه) . إذ لا يراد منه مجرد المنفعة وإلا لمع الأشياء كلها . وقوله «وع» في آخرها (إنما حرم الله الصنعة التي يبيع منها الفساد محضاً نظير كذا وكذا) . الى آخر ما ذكره ، فإن كثيراً من الامثلة المذكورة هناك لها منافع محضة ، فلا شربة الهرمة مثلاً كثيراً ما ينتفع بها في معالجة الدواب بل الامراض ، فجعلها مما يبيع منه الفساد محضاً باعتبار عدم الاعتناء بهذه المصالح لتدريتها .
وفيه أن هاتين القطعتين من الرواية إنما سيقتا لبيان حكم الاشياء التي تمحضت للصلاح أو للفساد ، أو تساوت فيها الجهتان ، أو غلبت احدهما على الاخرى ، فيحكم بصحة بيعها أو فسادها حسب ما اقتضته تلك الجهة التعيلية المكونة فيها ، وأما الاشياء التي لها نفع محل نادر خارجة عن حدود الرواية ، إذ ليس فيها تعرض لذلك بوجه ، لامن حيث صحة البيع ولا من حيث فساد ، وعليه فلا مانع من صحة المعاملة عليها للعمومات .

على أنها لو تمت قائماً تدل على فساد بيع مالا نفع فيه لحسته ، لكونه مما يبيع منه الفساد محضاً ، ولا تشمل مالا نفع فيه لقلته كحبة من الحنطة ، إذ ليست فيه جهة فساد أصلاً . ومع الاغضاء عن جميع ما ذكرناه فهي مختصة بالحرمة التكليفية على ما تقدم في أول الكتاب

فلا تشمل الحرمة الوضعية ، ويضاف الى ما ذكرناه كله أنها ضيقة السند فلا يصح الاستدلال بها .

الوجه الخامس : دعوى غير واحد من الاعظم الاجماع على ذلك . وفيه أن المحصل منه غير حاصل والمنقول منه ليس بحجة ، تلي أنا لا نطمح بوجود الاجماع التعبدية الكاشفة عن الحجة المعبرة ، لاحتمال استناد المجتهدين الى الوجوه المذكورة في المسألة .

وربما يؤيد القول بالجواز بصحيفة محمد بن مسلم (١) الصريحة في جواز بيع الهر ، مع أنه مما لا نفع فيه ، بل كثيراً ما يضر الناس ، وفي التذكرة (٢) : لا بأس ببيع الهر عند علمائنا وبه قال ابن عباس والحسن وابن سيرين والحكم وحامد والثوري ومالك والشافعي (٣) واسحاق وأصحاب الرأي .

والمعجب من المصنف حيث منع عن بيع القرد لكون المصاحبة المقصودة منه : أعني حفظ المتاع نادرة بخلاف الهر ، لورود غير واحد من الروايات على جواز بيعها : ووجه العجب أن منافع القرد المحللة ليست بنادرة ، بل هي من مباحات المتاع !! وإنما اوجه في المنع عن بيع القرد هو الروايات التي تقدمت في بيع السوخ .

قوله : (ولو فرض الشك في صدق المال على مثل هذه الاشياء المستتركة للشك في صدق البيع) . أقول : العلم بعدم صدق المال على شيء لا يمنع عن وقوع البيع عليه فضلاً عن الشك في صدقه عليه ، وإذن فلا وجه لرفع اليد عن عموم ما دل على صحة البيع واتمسك بمجموعات التجارة والصلح والعقود والهبة للمعوضة وغيرها كما صنعه المصنف .

قوله : (لأن ظاهر تحريمها عليهم تحريم أكلها أو سائر مباحاتها للمتعارفة) . أقول :

(١) قد تقدمت الرواية في ص ٩٤ .

وفي ج ٢ المستدرك ص ٤٣٠ عن دعائم الاسلام عن علي بن داود أنه رأى رجلاً يحمل هرة فقال : ما تصنع ؟ قال : أبيعها فلا حاجة لي بها ، قال : تصدق بشئها . رسالة .

(٢) ج ١ ص ٣ من البيع .

(٣) في ج ٢ فقه المذاهب ص ٢٣٤ عن الخنفية : يصح بيع الحيوانات بأجمعها سوى الخنزير . وعن الحنابلة أنه هل يصح بيع الهر خلاف المختار أنه لا يجوز .

أقول : الظاهر أن القائلين بحرمة بيع الهر قد استندوا الى جملة من الأحاديث المروية عن النبي (ص) ، وقد أخرجها البيهقي في ج ٩ من سننه ص ١٦ : منها ما عن جابر قال : نهى رسول الله (ص) عن ثمن الكلب والسنور .. ومنها ما عن عبد الرزاق بإسناده عن النبي (ص) نهى عن ثمن الهر . ومنها ما عن جابر أيضاً : نهى رسول الله عن أكل الهر وأكل ثمنه .

هذا يتأى ما تقدم منه في بيع الابوال من محل التبوي على كون الشحوم محرمة الانتفاع على اليهود بجميع الانتفاعات .

قوله : (ومنه يظهر أن الأقوى جواز بيع السباع بناء على وقوع التذكية عليها) .
أقول : يجوز بيع جلود السباع والانتفاع بها على وجه الإطلاق بخلافه من الاعتبار التي ذكرناها في بيع المسوخ والسباع ، وعليه فلا وجه لدعوى أن النص إنما وارد في بعضها فقط ، فيجب تعييد جواز البيع به كما في المتن .

ثم إن السباع مما يقبل التذكية كما هو المشهور ، بل غن السرائر الانتفاع عليه . وتدل عليه موثقة سماع التي تقدمت في مبحث جواز الانتفاع بالحيطة ، عن جلود السباع ينتفع بها ؟ قال «ع» : (إذا رميت وصحيت فانتفع بجلده) . إلا أنه لا وجه لتعليق جواز بيعها على قبول التذكية الأعلى القول بحرمة الانتفاع بالحيطة ، وإلا فلأماح من بينها في حال الحياة للانتفاع بجلودها بعد الموت .

قوله : (ولو غصبه فاصب كان عليه مثله إن كان مثلياً) . أقول الدليل على الضمان إنما هو السيرة القطعية من العقلاء والمتشرعة : وعليه فلا بد وأن يخرج من عهدة الضمان إما برد عينه أو مثله ، ومع فقدهما لا يمكن الخروج منها بأدام القيمة ، بل أصبح الفاسب مشغول الذمة لصاحب العين إلى يوم القيامة مثل للفلس ، إذ الانتقال إلى القيمة إنما هو فيما إذا كان الثالث من الأموال . فلا ينتقل إليها إذا لم يكن الثالث مالا .

وربما يتمسك للقول بالضمان بقاعدة ضمان اليد . لشمولها لطلق للأخذ بالغصب سواء كان من الأموال أو من غيرها .

وفيه أن القاعدة وإن ذكرت في بعض الأحاديث (١) واستند إليها المشهور في موارد الضمان . ولكنها ضعيفة السند وغير منجزة بشيء كما سيأتي التعرض لها في المقبوض بالمقد القاسد .

(١) في ج ٢ مستدرك الوسائل ص ٥٠٢ . وج ٥ كنز العمال للمصنف الهندي ص ٢٥٢ وج ٥ مستد احمد ص ٨ . وج ٣ سنن أبي داود السجستاني ص ١٩٦ . وج ٦ سنن البيهقي ص ٩٠ . وج ٥ نيل الأوتار للشوكاني ص ٢٥٢ . عن سمرة بن جندب قال : قال رسول الله (ص) : على اليد ما أخذت حتى تؤدى الحديث . في ج ١ شرح النهج لابن أبي الحديد ص ٢٩٣ : أن سمرة هو الذي كان يحرض الناس لحرب الحسين «ع» ، وكان نائباً عن ابن زياد في البصرة عند مجيئه إلى الكوفة ، وهو صاحب التخلية في ستان الانصاري ومن المنجرفين عن أمير المؤمنين «ع» .

وقد يتمسك للضمان بقاعدة الائتلاف (من ألتف مال الغير فهو له ضامن) ولكنه واضح الفساد لا اختصاص موردها بالأموال ، فلا تشمل غيرها . نعم لو انفصلت كلمة الما عن اللام وأريد من الاول الوصول ومن الثاني حرف الجر بحيث تكون العبارة هكذا : (من ألتف مال الغير الخ) شملت هذه القاعدة صورة الائتلاف وغيره ، إلا انه بعيد جداً . على ان القاعدة المذكورة متصيدة وليست بمن رواية . وكيف كان فموردها بخصوص الائتلاف ، فلا تدل على الضمان عند عدمه ، فلا دليل على الضمان إلا السيرة كما عرفت .

قوله : (خلافاً للتذكرة فلم يوجب شيئاً كغير المتلي) . أقول : ضعفه بعضهم بأن اللازم حينئذ عدم الغرامة فيما لو غصب صورة تدريجياً . ويرد عليه ان نظر العلامة (ره) ليس إلا عدم الضمان مطلقاً ، بل فيما اذا لم يكن المقتضوب مقداراً يصدق عليه عنوان المسال ، ومن البديهي ان كل حبة من الضيرة وإن لم تكن مالاً بشرط لا وبجدة عن الانضمام الى حبة اخرى ، إلا انها اذا انضمت الى غيرها من الحبات صارت مالاً ، فتشملها أدلة الضمان .

﴿ فرع ﴾

لو حاز مالاً نفع له كالحشرات لثبت له الاختصاص به ، فيكون أولى به من غيره ، فليس لأحد ان يزاحمه في تصرفاته فيه للسيرة القطعية . على ان اخذ الحاز من الخبز قهراً عليه ظلم ، فهو حرام عقلاً وشرعاً . وأما حديث (من سبق الى مال يسبق اليه احد من المسلمين فهو أحق به) فقد تقدم انه ضعيف السند ، وغير منجز بشيء .

حكم تدليس الماشطة

قوله : (النوع الرابع ما يحرم الاكتساب به لكونه عملاً محرماً في نفسه) . أقول : قد جرت عادة الاصحاب بالبحث عن جملة من الاعمال المحرمة في مقدمة أبحاث التجارة ، وتبعهم المصنف بذكر اكثرها في مسائل شتى بترتيب حروف اوائل عنواناتها ، ونحن ايضا بقتني إرهم .

ثم إنك قد علمت في البحث عن معنى حرمة البيع تكليفاً انه يكفي في عدم جواز المعاملة على الاعمال المحرمة ما دل على حرمتها من الأدلة الأولية ، إذ مقتضى أدلة صحة العقود لزوم الوفاء بها ، ومقتضى أدلة المحرمات حرمة الاتيان بها ، وهما لا يجتمعان . وعليه لا موجب للبحث في كل مسألة من المسائل الآتية عن صحة المعاملة عليها وفسادها ، بل في جهات اخرى ، وأما ما في حاشية السيد من عدم جواز اخذ الاجرة على العمل المحرم لقوله «ع» : إن الله اذا حرم شيئاً حرم ثمنه ، فإن المراد من الثمن عاقب الدوش ، فهو فاسد ، فانه مضاه

إلى ضعف سند هذا الحديث ، أنا نمتنع صدق الثمن على مطلق العوض .
قوله : (المسألة الأولى : تدليس الماشطة المرأة التي يراد تزويجها أو الأمة التي يراد بيعها حرام) . أقول : الماشطة والماشطة التي تحسن المشط : وتتخذ ذلك حرفة لنفسها .
والظاهر أنه لا خلاف في حرمة تدليسها إذا أظهرت في المرأة التي يراد تزويجها ، أو الأمة التي يراد بيعها ما ليس فيها من الحسن ، بل ادعى عليه الإجماع كما في الرياض وغيره ، قال في تجارة المقنع : (ولا بأس بكسب الماشطة إذا لم تشارك و قبلت مانعاً ولا تصل شعر المرأة بشعر امرأة غيرها) . وفي المكاسب المحظورة من النهاية : (كسب المواشط حلال إذا لم يغشش ولا يدلس في عملهن فيصلن شعر النساء بشعر غيرهن من الناس ويوشمن الحدود ويستعملن ما لا يجوز في شريعة الإسلام) . وفي فتاوى العامة (١) أنه لا يجوز وصل شعر الإنسان بشعر المرأة .

ومحقق هذه المسألة في ثلاث جهات ، الجهة الأولى : في تدليس الماشطة . الظاهر أنه لا دليل على حرمة التدليس والغش من حيث هما تدليس وغش إلا في بيع أو شراء أو تزويج للروايات الخاصة التي ستعرض لها في البحث عن حرمة الغش ، بل ربما يكونان مطلوبين للعقلاء ، كترتيب الدور والألبسة والأمتعة ، لاظهار العظمة والشوكة وحفظ الكيان وإقامة أنها جديدة ، نعم لو قلنا بجمرة الإغارة على الأمة لكان تزوين المرأة التي في معرض التزويج أو الامتعة التي في معرض البيع حراماً ، لكونه مقدمة للغش المحرم .

وقد أجاد المحقق الأيرواني حيث قال : (إن الماشطة لا ينطبق على فعلها غش ولا تدليس وإنما الغش يكون بفعل من يعرض الغشوش والمذلس فيه على البيع ، نعم الماشطة أعدت للمرأة لا لتغش بها ، وحالها كحال الحائك الذي بفعله تعد العامة لأن يدلس بلبسها ، وكفعل صانع السبعة لأن يدلس بالتسبيح بها رياء ، وأما نفس التمشيط فلا دليل يدل على المنع عنه بقول مطلق ، بل الأخبار رخصت فيه) .

الجهة الثانية : في تمشيط الماشطة . الظاهر أنه لا دليل على المنع عنه بقول مطلق وإن

(١) في ج ٥ شرح فتح القدير ص ٢٠٤ منع عن وصل شعر الإنسان بشعر امرأة لحديث لعن الله الواصلة والمستوصلة ، وفي ج ٢ فقه المذاهب ص ٢٤٠ عن الحنفية : ومن البيوع الباطلة بيع شعر الإنسان ، لأنه لا يجوز لحديث لعن الله الخ ، وقد رخص في الشعر الأخوذ من الأبر ليزيد في ضفائر النساء .

وفي ج ٢ سنن البيهقي ص ٤٢٦ في عدة من الأحاديث لعن رسول الله (ص) الواصلة والله أعلم .

حكم تدليس الماشطة وتمشيطها

ورد النهي عن خصوص وصل الشعر بالشعر ، بل يتجلى من الأخبار (١) الكثيرة :

(١) في ج ١ ص ٣٦١ ، ج ٢ التهذيب ص ١٠٨ ، ج ١٠ الوافي ص ٢٢٢
و ج ٢ ثل باب ٤٧ : انه لا بأس بكسب الماشطة مما يكتسب به . عن عبد بن مسلم عن
ابي عبد الله «ع» في حديث ام حبيب الخافضة قال : وكانت لام حبيب اخت يقال لها : ام
عطية ، وكانت مقنية - يعني ماشطة - فلما انصرفت ام حبيب الى اختها فأخبرتها بما قال لها
رسول الله (ص) فأقبلت ام عطية الى النبي (ص) فأخبرته بما قالت لها اختها فقال لها : ادني
مني يام عطية اذا أنت قنيت الجارية فلا تغسلي وجهها بالخرقة فان الخرقة تذهب بماء الوجه
« وفي نسخة اخرى : شرب ماء الوجه » صحيحة .

أقول : تقيين الجواني تزيينها . وعن الصحاح : اقتان الرجل اذا حسن ، واقتان
الروضة أخذت زخرفها ، ومنه قيل للماشطة : مقنية ، وقد قيلت العروس تقييناً زيتها .
وعن ابن ابي عمير عن رجل عن ابي عبد الله «ع» قال : دخلت ماشطة على رسول الله
فقال لها : هل تركت عملك او أقمت عليه ؟ فقالت : يا رسول الله (ص) أنا أعمله إلا ان تنهاني
عنه فأنتهي عنه ، فقال : افعلي فاذا مشطت فلا تجلي الوجه بالخرقة فانه يذهب بماء الوجه
ولا تصلي الشعر بالشعر . ضعيفة لابن أشيم ومرسلة . وزاد في المتن : واما شعر العز فلا
بأس بأن يوصل بشعر المرأة . وهو من سهو القلم .

وعن سعد الاسكاف قال : سئل أبو جعفر «ع» عن القرامل التي تضعها النساء في رؤوسهن
تصلن به شعورهن ؟ فقال لا بأس على المرأة بما تزينت به لزوجها قال : فقلت بلغتنا ان رسول الله
لعن الواصلة والموصولة ؟ فقال ليس هنالك إنما لعن رسول الله (ص) الواصلة التي تزي
في شبابها فلما كبرت قادت النساء الى الرجال فتلك الواصلة والموصولة . ضعيفة لسعد المذكور
أقول : القرمل كزبرج ما تشد المرأة في شعرها من شعر او صوف او ابريسم ، ويقال
له في لغة الفرس « گیسوند » وفي لغة الترك « صاج باغي » .

وعن القاسم بن محمد عن علي «ع» قال : سأته عن امرأة مسلمة تمشط العرائس ليس لها
معيشة غير ذلك وقد دخلها ضيق ؟ قال : لا بأس ولكن لاتصل الشعر بالشعر . ضعيفة
لقاسم المذكور .

وفي ج ٣ ثل باب ١٠١ جواز وصل شعر المرأة بصوف عن عمار الساباطي
قال : قلت لابي عبد الله «ع» : إن الناس يرون ان رسول الله (ص) لعن الواصلة والموصولة
قال فقال : نعم ، قلت : التي تمشط وتجعل في الشعر القرامل ؟ قال : فقال لي : ليس بهذا
بأمر قلت : لما الواصلة والموصولة ؟ قال : الفاجرة والقوادة . مرسلة .

مطلقا سواء اشترت فيه الاجرة أم لم تشترط ، بل في رواية قاسم بن محمد صرح بجواز تعيش الماشطة بالتشميط اذا لم تصل الشعر بالشعر .

وقد يقال : بتقييدها بمفهوم مرسله الفقيه وفقه الرضا (١) فانها تدلان على جواز كسب الماشطة ما لم تشارط وقبلت مانعطي ، إذ مفهومها يدل على حرمة كسبها مع انتفاء القيدين او احدهما ، فتقيد به المطلقات ، وعليه فالنتيجة انه لا بأس بكسب الماشطة اذا لم تشارط الاجرة وقبلت مانعطي ، وإلا فيحرم كسبها .

وفيه أولا : انها ضعيفتا السند ، فلا يجوز الاستدلال بهما على الحرمة . نعم لا بأس بالاستدلال بهما على الكراهة بناء على شمول اخبار من بلغ للمكروهات . وما ذكره المصنف من ان (المراد بقوله «ع» : اذا قبلت مانعطي البناء على ذلك حين العمل وإلا فلا يلحق العمل بعد وقوعه ما يوجب كراهته) . بين الخلل : فانه لا موجب لهذا التوجيه بعد إمكان الشرط المتأخر ووقوعه . فلا غرو في تأثير عدم القبول بعد العمل في كراهة ذلك العمل ، كتأثير الاغسال الليلية في صحة الصوم على القول به .

وثانياً : ما ذكره المصنف (ره) ، وملخص كلامه : أن الوجه في أولوية قبول مانعطي وعدم مطالبتها بالزيادة إنما هو احد امرين على سبيل منع الخلو :

الاول : ان ما يعطى للماشطة والحجام والختان والخلق وأمثالهم لا ينقص غالباً عن اجرة مثل عملهم ، إلا أنهم لكثرة حرصهم ودنائة طباعهم يتوقعون الزيادة ، خصوصاً من اولي المروة والثروة ، بل لو منعوا عما يطلبونه بأدروا الى السب وهتك العرض ، ولذا أمروا في الشريعة المقدسة بالقناعة بما يعطون وترك المطالبة بالزائد عنه .

الثاني : ان المشاركة والمماكسة في مثل تلك الامور لا تناسب المحترمين من ذوي المجد والفخامة ، كما أن المساعدة فيها ربما توجب المطالبة بأضعاف اجرة المثل ، فلذلك أمر الشارع اصحاب هذه الاعمال بترك المشاركة والرضا بما يعطى لهم ، وهذا كله لا يتنافى بجواز المطالبة بالزائد ، والامتناع عن قبول ما يعطى اذا اتفق كونه اقل من اجرة المثل ، إذ لا يجوز الا عطاء اقل من ذلك لاحترام عملهم .

(١) في ج ٢ ثل باب ٤٧ انه لا بأس بكسب الماشطة مما يكتسب به عن الصدوق قال : قال «ع» : لا بأس بكسب الماشطة ما لم تشارط وقبلت مانعطي ولا تصل شعر المرأة بشعر امرأة غيرها واما شعر المعز فلا بأس بأن توصله بشعر المرأة . مرسله .

وفي ج ٢ المستدرک ص ٤٣١ عن فقه الرضا «ع» : ولا بأس بكسب الماشطة اذا لم تشارط وقبلت مانعطي ولا تصل شعر المرأة بشعرها واما شعر المعز فلا بأس . ضعيفة ،

قوله : (أولاً في حق العامل قصد التبرع) . أقول : الرسالة إما ذلت على عدم المشاركة المستلزمة لعدم تحقق الإجارة : المعبر فيها تعيين الاجرة ، وهذا لا يستلزم قصد التبرع ، لجواز أن يكون إيجاد العمل بأمر الأمر ، فيكون أمره هذا موجباً للضمان بإجارة المثل ، كما هو متعارف في السوق كثيراً .

قوله : « فلا ينافي ذلك ماورد » . أقول : إن تم ما ذكره المصنف من حمل الرسالة على أن الأولى بالعامل أن يقصد التبرع كانت الرسالة خارجة عن حدود الإجارة موضوعاً . وإن لم يتم ذلك فلا بد وأن يلتزم بتخصيص مادل (١) على اعتبار تعيين الاجرة قبل العمل بواسطة الرسالة إذا كانت حجة ، وإلا فيرد عليها إلى أهلها .

الجهة الثالثة : قد ورد في بعض الأخبار (٢) لعن الماشطة على خصال أربع : الوصل ،

(١) في صحيحة سليمان بن جعفر الجعفري إن الرضا «ع» أقبل على غلمانه يضربهم بالسوط لعدم مقاطعتهم على أجرة الأجير قبل العمل .

مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله «ع» قال : من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يستعملن أجيراً حتى يعلم ما أجره . ضعيفة لمسعدة . راجع ج ١ كتاب ١٤٧ من العيشة ص ٤١٢ . و ج ٢ التهذيب ص ١٧٥ . و ج ١٠ الوافي ص ١٢٨ . و ج ٢ للباب ٣ كراهة استعمال الأجير قبل تعيين أجرته من الاجارات .

(٢) في ج ٢ ثل باب ٤٧ أنه لا بأس بكسب الماشطة مما يكتسب به عن معان الأخبار بإسناده عن علي بن غراب عن جعفر بن محمد عن أبيه «ع» قال : لعن رسول الله (ص) النامصة والتمنصة والواشرة والموتشرة والواصلة والمستوصلة والواشمة والمستوشمة . ضعيفة لعلي بن غراب وغيره من رجال الحديث .

قال الصدوق : قال علي بن غراب : النامصة التي تفتف الشعر ، والتمنصة التي يفعل ذلك بها ، والواشمة التي تشم وشماً في يد المرأة ، وفي شيء من بدنها : وهو أن تعز بدنها ، أو ظهر كفيها ، أو شيئاً من بدنها بإبرة حتى تؤثر فيه ثم تحشوه بالكحل أو بالنورة فتخضر ، والمستوشمة التي يفعل ذلك بها . والواشرة التي تشر أسنان المرأة وتفلجها وتحددها والموتشرة التي يفعل ذلك بها ، والواصلة التي تصل شعر المرأة بشعر امرأة غيرها ، والمستوصلة التي يفعل ذلك بها .

وقد ورد اللعن أيضاً من طرق العامة على الواصلة والمستوصلة ، والواشمة والمستوشمة ، والواشرة والموتشرة ، والنامصة والتمنصة . راجع ج ٢ سنن البيهقي ص ٢٢٦ . و ج ٧ ص ٣١٢ .

والنقص ، والوشم ، والوشر . أما الوصل فإن كان المراد به ما هو المذكور في روايتي سعد
الاسكاف والاحتجاج المتقدمين في الحاشية من تفسير الواصلة بالفاجرة والقوادة فخرته
من ضروريات الاسلام ، وسيأتي التعرض لذلك في البحث عن حرمة القيادة .
وإن كان المراد به ما في تفسير علي بن غراب من أن (الواصلة التي تصل شعر المرأة بشعر
امرأة غيرها) . فقد يقال بحرمته أيضاً لظهور اللعن فيها .

ولكن يرد عليه أولاً : أنه لاحجية في تفسير ابن غراب ، لعدم كونه من المعصوم ، مع
وزود الرد عليه في روايتي سعد الاسكاف والاحتجاج ، وتفسير الواصلة والموصولة فيها
بمعنى آخر ، ويحصل قريباً أنه أخذ هذا التفسير من العامة فإن مضمونه مذكور في سنن
البيهقي (١) .

وثانياً : لو سلمنا اعتباره فإنه لا بد وأن يحمل على الكراهة ، كما هو مقتضى الجمع بين
الروايات ، وتوضيح ذلك أن الروايات الواردة في وصل الشعر بشعر امرأة على ثلاث طوائف
الأولى : ما دل على الجواز مطلقاً كرواية سعد الاسكاف المتقدمة (عن القرامل التي
تضعها النساء في رؤوسهن تملأه بشعرهن ؟ قال : لا بأس على المرأة بما تزيت به لزوجها)
وكرواية الاحتجاج (٢) .

الثانية : ما دل على التفصيل بين شعر المرأة وشعر غيرها ، وجوز الوصل في الثاني دون
الأول ، كقوله (٣) في حرمة النقيض المتقدمة : (لا بأس بكتسب الماشطة ما لم تشارط وقيلت
ما لم تطلق ولا تصل بشعر المرأة بشعر امرأة غيرها وأما شعر المعرف فلا بأس بأن توصله بشعر المرأة)
الثالثة : ما يظهر منه الحرمة في مطلق وصل الشعر ما لشعر كجملة من الروايات المتقدمة
من القرطبي ، وكروايتي عبد الله بن الحسن (٣)

(١) ج ٧ ص ٣١٢ .

(٢) في ج ٣ ص ١٠١ جواز وصل شعر المرأة بمصوف من مقتضات النكاح : عن
أبي بصير قال : سألت عن قصة النواصي يريد المرأة الزينة لزوجها وعن الحسن والقرامل
والصوف وما أشبه ذلك (٢) قال : لا بأس بذلك كله . مرسل .

(٣) قال : سألت عن القرامل ؟ قال : وما القرامل ؟ قلت : صوف تجمعه النساء في
رؤوسهن فقال : إن كان صوفاً فلا بأس به وإن كان شعراً فلا خير فيه من الواصلة
والموصولة : مجهولة ليخني بن مهران وعبد الله بن الحسن . راجع ج ٧ التهذيب ص ١٠٨
وج ١٠ الوالي ص ٣٢ . وج ١٢ ص ١٢٦ . وج ٢ قل باب ٤٧ أنه لا بأس بكتسب
الماشطة بما يكتسب به .

وثالث بن أبي سعيد (١) وهاتان الروايتان تدلان أيضاً على جواز وصل الصوف بالشعر . ومقتضى الجمع بينهما أن يلتزم بجواز وصل شعر اللعز بشعر المرأة لا كراهة ، ويجوز وصل شعر المرأة بشعر امرأة أخرى مع الكراهة ، فإن ما دل على المنع مطلقاً بقيد بما دل على جواز الوصل بشعر اللعز ، وما دل على حرمة وصل شعر المرأة بشعر امرأة أخرى يحمل على الكراهة ، لما دل على جواز تزين المرأة لزوجها مطلقاً ، فإن رواية سعد الاسكاف وإن كانت بصراحته تدفع توهم السائل من حيث الموضوع وهو إرادة وصل الشعر بالشعر من الوصلة والموصولة ، ولكنها ظاهرة أيضاً في جواز وصل الشعر بالشعر مطلقاً ، إذ لو لم يكن جائزاً لكان على الامام وعه أن يدفع توهم السائل من حيث الحكم ، فيقول له مثلاً : إن وصل شعر المرأة بشعر امرأة أخرى حرام ، على أن روايتي عبد الله بن الحسن وثالث غير ظاهرين في الحرمة كما هو واضح لمن يلاحظهما .

في هتا أمران ، الأول : أن رواية سعد مختصة بزينة المرأة لزوجها . فلا تدل على جواز الوصل مطلقاً .

وفيه أنها وإن كانت واردة في ذلك إلا أن من الملقطوع به أن جواز تزين المرأة لزوجها لا يسوغ التزين بالمحرم كما تقدم ، فيعلم من ذلك أن وصل الشعر بالشعر ولو بشعر امرأة كان من الأمور السائغة في نفسها .

الثاني : أن رواية سعد مطلقاً تدل على جواز وصل الشعر بالشعر مطلقاً ولو كان شعر امرأة أخرى ، فتقيد بما اشتمل على النهي عن وصل شعر المرأة بشعر امرأة غيرها . وفيه أن رواية سعد وإن كانت مطلقة ولكن السؤال فيها كان عن خصوص وصل الشعر بالشعر ، فلو كان في بعض أفراد فرد محرم لوجب على الامام وعه أن يتعرض لبيان حرمة في مقام الجواب ، فيعلم من ذلك أنه ليس بمحرم ، هذا كله مع صحة الروايات ، ولكنها جيباً ضعيفة السند ، وإذن فمقتضى الأصل هو الجواز مطلقاً .

وربما يقال : إن لمن الوصلة في النبوي صريح في الحرمة ، فلا يجوز حمله على الكراهة ،

(١) قال : سئل أبو عبد الله وعه عن النساء يعملن في رؤوسهن القراميل ؟ قال : يصلح الصوف وما كان من شعر امرأة لنفسها وكره للمرأة أن تجعل القراميل من شعر غيرها فإن وصلت شعرها بصوف أو بشعر نفسها فلا يضر . مجهولة ليات . وعن الاحتجاج مثله مرسلاً ومضمراً . راجع ج ٢ ص ٦٤ . وج ٤٤ الوافي ص ١٢٦ . وج ٣ تل باب ١٠١ جواز وصل شعر المرأة بصوف من مقدمات النكاح .

وفيه مضاعف الى ضعف سنده ، واستعمال اللعن في الامور المكروهة في بعض الأحاديث (١) أن اللعن ليس بصريح في الحرمة حتى لا يجوز حمله الكراهة ، وإنما هو دعاء بالابعاد المطلق الشامل للكراهة أيضا ، نظير الرجحان المطلق الشامل للوجوب والاستحباب كليهما ، غاية الأمر أن يدعى كونه ظاهراً في التحريم ، لكنه لا بد من رفع اليد عن ظهوره وحمله على الكراهة اذا تعارض بما يدل على الجواز كما عرفت .

ومن هنا ظهر جواز قية الامور المذكورة في النبوي كالنص والوشم والوشر وإن كانت مكروهة ، بل ربما يشكل الحكم بالكراهة أيضاً ، لضعف الرواية إلا أن يتمسك في ذلك بقاعدة التسامح في أدلة السنن بناء على شمولها للمكروهات أيضاً . بل ورد جواز المحصن : أعني حلق الشعر من الوجه في الخبر (٢) ومن جميع ما ذكرناه ظهر الجواب أيضاً عن رواية عبد الله بن سنان (٣) المشتملة على اللعن على الواشمة والموتشمة .

(١) عن الصدوق بإسناده عن جعفر بن محمد عن أبيه «ع» في وصية النبي (ص) لعلي «ع» قال : يا علي لمن الله ثلاثة : أكل زاده وحده ، وراكب العلاء وحده ، والنائم في بيت وحده . راجع ج ٣ ثل باب ١٠١ تأكد كراهة أكل الانسان زاده وحده من أحكام المائدة : وج ١٧ البحار ص ١٥ .

وفي الاحتجاج ص ٢٦٧ . وج ١ ثل باب ٢١ تأكد استحباب تأخير العشاء من مواقيت الصلاة . عن الكليني رفعه عن الزهري في التوقيع : ملعون ملعون من أخر العشاء الى أن تشتبك النجوم ملعون ملعون من أخر العدة الى أن تنقضي النجوم . وفي ج ٢ ثل باب ٤١ تحريم التظاهر بالمنكرات من الأمر بالمعروف عن كثر الفوائد : ملعون ملعون من وهب الله له مالاً فلم يتصدق منه شيء أما سمعت أن النبي (ص) قال صدقة درهم أفضل من صلاة عشر ليال .

(٢) في ج ٢ ثل باب ٤٧ أنه لا بأس بكسب الماشطة بما يكتسب به قرب الاسناد بإسناده عن علي بن جعفر إنه سأل أخاه موسى بن جعفر «ع» عن المرأة التي تحلق الشعر من وجهها ؟ قال : لا بأس . مجهولة لعبد الله بن الحسن .

وفي ج ٣ ثل باب ١٠١ جواز وصل شعر المرأة بصوف من مقدمات النكاح عن علي بن جعفر مثلاً ، ولكنه صحيح .

(٣) في ج ٢ كا ص ٧٦ . وج ١٢ الوافي ص ١٢٦ . وج ٣ ثل باب ١٣٦ حكم عمل الواشمة من مقدمات النكاح . عن أبي عبد الله «ع» قال : قال رسول الله (ص) : الواشمة والموتشمة والتاجش والمنجوش ملعونون على لسان محمد (ص) . ضعيفة لمحمد بن سنان .

وقد يعوم أنه ثبت بالأخبار المستفيضة المذكورة في أبواب النكاح ، وبالسيرة القطعية جواز تزين المرأة لزوجها ، بل كونه من الامور المستحبة . ومقتضى ما دل على حرمة الوصل والنمص والوشم والوشر هو عدم جواز التزين بها سواء كان ذلك للزوج أو لغيره فيتعارضان فيما كان التزين بالامور المذكورة للزوج ، ويتساقطان ، فيرجع الى الاصول العملية وفيه أنه لو تم ما دل على حرمة الامور المزورة فالنسبة بينه وبين ما دل على جواز التزين هو العموم المطلق ، فيحكم بجواز التزين مطلقاً إلا بالأشياء المذكورة . بيان ذلك : أن المذكور في الروايات وإن كان هو جواز تزين الزوجة لزوجها فقط ، ولكننا نقطع بعدم مدخلية الزوجية في الحكم بحيث اولاهها لكان التزين للنساء حراماً . بل هو أمر مشروع للنساء كلها ، كما عليه السيرة القطعية ، إذن فلا بد من تخصيص الحكم بما دل على حرمة الامور المذكورة في النبوي .

قوله : (خصوصاً مع صرف الامام للنبوي الوارد في الواصلة عن ظاهره) . أقول : صرف النبوي عن ظاهره بالتصرف في معنى الواصلة والمستوصلة بارادة القيادة من الواصلة يقتضي حرمة الوصل والنمص والوشم والوشر المذكورة في النبوي ، لا اتحاد السياق ، دون الكراهة .

نعم لو كان معنى اللعن في الرواية هو مطلق الابعاد الذي يجتمع مع الكراهة لصار مؤيداً لحل ما عدا الوصل على الكراهة .

قوله : (نعم بشكل الأمر في وشم الأطفال من حيث إنه إيذاء لهم بغیر مصلحه) . أقول : لاشبهة أن الوشم لا يلزم الايذاء دائماً ، بل بينها عموم من وجه ، فانه قد يتحقق الايذاء حيث يتحقق الوشم كما هو الكثير ، وقد يتحقق الوشم حيث لا يتحقق الايذاء ، لأجل استعمال بعض المخدرات المعروفة في اليوم ، وقد يجتمعان . وعلى تقدير الملازمة بينها فالسيرة القطعية قائمة على جواز الايذاء اذا كان لمصلحة التزين ، كما في ثقب الاذان والآثاف قوله : (ثم إن التدليس بما ذكرنا إنما يحصل بمجرد رغبة المخاطب أو المشتري) .

أقول : التدليس في اللغة (١) عبارة عن تلبيس الأمر على الغير ، أو كتمان عيب السلعة عن المشتري وإخفائه عليه بإظهار كمال ليس فيها ، وأما ما يوجب رغبة المشتري والمخاطب فليس بتدليس ما لم يستلزم كتمان عيب ، أو إظهار ما ليس فيه من الكمال ، وإلا لحرم تزين السلعة ، لكون ذلك سبباً لرغبة المشتري ، ولحرم أيضاً لبس المرأة الثياب الحر

(١) في القاموس : التدليس كتمان عيب السلعة عن المشتري . وفي المنجد : دلس البائع كتم عيب ما يبيعه عن المشتري .

والخضر الموجبة لظهور بياض البدن وصفاته ، بدلة كونه سببا لرغبة الخاطبين ، ولأنظن أن ياتزم بذلك غفيرة أو متفقة .

تزئين الرجل بما يحرم عليه

قوله : (المسألة الثانية تزئين الرجل بما يحرم عليه من لبس الحرير والذهب حرام) .
أقول : ، ليقف فقهاءنا وفقهاء العامة (١) واستفاضت الأخبار من طرقنا (٢) ومن طرق السنة (٣) على حرمة لبس الرجل الحرير والذهب إلا في موارد خاصة ، ولكن الأخبار غالية عن حرمة تزئين الرجل بها ، فعقد المسألة بهذا العنوان كما صنعه المصنف (٤) فيه مساحة واضحة ، نعم ورد في بعض الأحاديث (٥) : (لا تنتم بالذهب فإنه زينتك في الآخرة) وفي بعضها الآخر (٦) : (جعل الله الذهب في الدنيا زينة النساء فحرم على الرجال لبسه والصلاة فيه) . ولكن مضافا إلى ضعف السند فيها ، أنها لا تدلان على حرمة تزئين الرجل بالذهب حتى يشمل النبي عليه صورة الله تعالى أيضا ، بل تفريعه ع في الرواية الثانية حرمة لبس الذهب على كونه زينة النساء في الدنيا لا يخلو عن الإشعار بجواز تزئين الرجل بالذهب ما لم يصدق عليه عنوان اللبس .

(١) في ج ٢ فقه المذهب ص ١٠ للشافعية قالوا : يحرم على الرجال لبس الحرير ، فلا يجوز للرجال أن يجلسوا على الحرير ولا أن يستندوا إليه من غير حائل ، ويحرم ستر الجدران به في أيام الفرج والزينة إلا لعذر . والحنابلة قالوا : بحرمة استعمال الحرير مطلقا ولو كان بطانة لغيره ، ومثل الرجل الخشن وكذلك للصبي والمجنون فيحرم لباس الحرير . وفي ص ١٢ الحنفية قالوا : يحرم على الرجال لبس الحرير بالضرورة . وفي ص ١٣ المالكية قالوا : يحرم على الذكور البالغين لبس الحرير وفي الصفار خلاف . وفي ص ١٤ يحرم على الرجل والمراة استعمال الذهب والفضة .

(٢) راجع ج ٢ كا باب ١٣ لبس الحرير ص ٢٠٩ . وباب ٢٣ الخوازم من التجميل ص ٢٢٠ - وج ١١ الواقف باب ١٨٦ الخوازم ص ١٠٢ . وباب ١٧٩ أجناس اللباس من التجميل ص ٩٨ . وج ١ تل ١١ عدم جواز صلاة الرجل في الحرير . وباب ٣٠ عدم جواز لبس الرجل الذهب من لباس المصلي .

(٣) راجع ج ٢ سنن البيهقي ص ٤٢٢ و ص ٤٢٤ .

(٤) ضعيفة لقاب بن عثمان . راجع أبواب الخوازم للتقدمة من كوالا في وتل .

(٥) مرسل . راجع ج ٣ تل باب ٣٠ عدم جواز لبس الرجل الذهب من لباس المصلي .

وقد يقال : إن عنوان التزين بالذهب والفضة وإن لم يذكر في الاخبار ، إلا أن ليس الحرير والذهب يلزم التزين بها ، فالنهي عن لبسها يلزم النهي عن التزين بها . وفيه أنها دعوى جزائية ، لمنع الملازمة ، بل بين العنوانين عموم من وجه ، فإن التزين قد يصدق حيث لا يصدق اللبس ، كما إذا سقطت اززار الثوب من الذهب ، أو عن الحرير ، وكما إذا خيط بها الثوب ، كما تتعارف خياطة القراء بالحرير والديباچه . وكما إذا ضاع الإنسان استاته من الذهب ، وقد يصدق اللبس ولا يصدق التزين ، كلبس الحرير والذهب تحت شائر الالهة ، ونظم الرجل بالذهب للعبادة والامتحان ، وقد يصنع العنوانان ، وتفصيل الكلام في البحث عن لباس المصلي في كتاب الصلاة . ومن هنا ظهر أنه لا وجه لما ذهب إليه في العروة في المسألة ٢٢ من ميثاق لباس المصلي قال : (نعم إذا كان ذلك في الساعة من الذهب وعلقه على رقبته أو وضعه في بجيته لكن علق رأس الزمير يحرم لأنه تزين بالذهب ولا يصلح الصلاة فيه أيضا) .

تشبه الرجل بالمرأة وتشبه المرأة بالرجل

هل يجوز تشبه الرجل بالمرأة وبالعكس أولا : بأن يلبس الرجل ما يختص بالنساء من الألبسة ، وتلبس المرأة ما يختص بالرجل منها ، كالمنطقة والبهامة ونحوهما ، ولا ريب أن ذلك يختلف باختلاف العادات ؟ .

فتقول : إنه ورد النهي عن التشبه في الاخبار المتظافرة (١) ولعن الله ورسوله المتشبهين

(١) في مسج ٣ قل باب ٦٩٥ تحريم تشبه الرجال بالنساء عما يكتسب به من ٥٦٢ عن جابر عن أبي جعفر (ع) قال : قال رسول الله (ص) في حديث : لعن الله المتشبهين من الرجال بالنساء والمتشبهات من النساء بالرجال ، الحديث . ضعيفة لعمرو بن شمر .

وفي مسج ٣ المستدرک من ٥٥٥ عن العلاء بن رزق عن أبي أمامة عن النبي (ص) قال : أربح لعنهم الله من فوق عرشه وأمتعت عليه الملازمة الرجل بتشبه بالنساء وقد خلقه الله ذكراً ، والمرأة بتشبه بالرجال وقد خلقها الله أنثى . مرسل .

وفي مسج ١ المستدرک من ٨٢٢ عن الصدوق عن جابر بن يزيد الجعفي قال : سمعت أبا جعفر محمد بن علي الباقري (ع) يقول : لا يجوز للمرأة أن تشبه بالرجال . ضعيفة لعمرو بن محمد ابن حمزة ولا يه .

وعن المفيد عن عروة بن عبيد الله بن بشير الجعفي قال : دخلت على فاطمة بنت علي بن أبي طالب وهي هجوذة كبيرة وفي عنقها غرور وفي يدها مسكيات فقالت : بكرة للنساء .

من الرجال بالنساء والمتشبهات من النساء بالرجال ، ولكن هذه الاخبار كلها ضعيفة السند ، فلا تصلح دليلاً للقول بالحرمة .

ونع الإغضاء عن ذلك فلا دلالة فيها على حرمة التشبه في اللباس ، لأن التشبه فيها إما ان يراد به مطلق التشبه او التشبه في الطبيعة ، كتأث الرجل وتذكر المرأة ، او التشبه الجامع بين التشبه في الطبيعة والتشبه في اللباس .

أما الأول فبديهي البطلان ، فان لازمه حرمة اشتغال الرجل بأعمال المرأة ، كالغزل وغسل الثوب وتنظيف البيت والكنس ونحوها من الأمور التي تعملها المرأة في العادة ، وحرمة اشتغال المرأة بشغل الرجل ، كالأحطاب والاصطياد والسي والزرع والحصد ونحوها ، مع انه لم يلتزم به احد ، بل ولا يمكن الالتزام به .

وأما الثالث فلا يمكن اخذه كذلك ، إذ لا جامع بين التشبه في اللباس والتشبه في الطبيعة فلا يكون امراً مضبوطاً ، فيتعين الثاني ، ويكون المراد من تشبه كل منها بالآخر هو تأت الرجل بالواط ، وتذكر المرأة بالسحق ، وهو الظاهر من لفظ التشبه في المقام .
ويؤيد ما ذكرناه تطبيق الامام «ع» النبوي على المختلين والمساخات في جملة روايات من الخاصة (١)

— ان يتشبهن بالرجال ، الحبر . مجهول لمروة ولغيره .

عن دعائم الاسلام عن جعفر بن محمد «ع» : إن رسول الله (ص) نهى النساء ان يكن متعطلات من الخلي ان يتشبهن بالرجال ولعن من فعل ذلك منهن . مرسل .
وعن فقه الرضا «ع» : قد لعن رسول الله (ص) سبعة : المتشبه من النساء بالرجل والرجال بالنساء . ضعيفة .

(١) في ج ٢ ، ثل باب ١١٥ تحريم تشبه الرجال بالنساء والنساء بالرجال مما يكتسب به ص ٥٦٢ . وج ٣ ، ثل باب ١٨ تحريم اللواط على المفعول به من ابواب النكاح المحرم ص ١٠ . عن الصدوق في العلل عن زيد بن علي عن آبائه عن علي «ع» إنه رأى رجلاً به تأت في مسجد رسول الله «ص» فقال : اخرج من مسجد رسول الله يالعة رسول الله ثم قال علي «ع» : سمعت رسول الله يقول : لعن الله المتشبهين من الرجال بالنساء والمتشبهات من النساء بالرجال . ضعيفة لحسين بن علوان .

وفي حديث آخر : اخرجوهم من بيوتكم فانهم أقدر شيء . مرسل . وفي ج ٨ سنن البيهقي ص ٢٢٤ عن ابن عباس : اخرجوهم من بيوتكم .

وهذا الاسناد عن علي «ع» قال : كنت مع رسول الله (ص) جالساً في المسجد حتى —

وطرق العلة (١) ولكنها ضعيفة السند .

وقد اتضح مما قلناه بطلان ما ادعاه المحقق الايرواني من (أن إطلاق التشبه يشمل التشبه في كل شيء) . ودعوى انصرافه الى التشبه فيما هو من مقتضى استطاع صاحبه ، لا ما هو مختص به ، بالجعل كاللباس في حين المنع ، بل كونه المناقضة من تشبه الاثنى بالذكر ممنوع ، بل التخت أيضاً ليس تشبهاً بالأثر) . وكذلك ملق حشية السيد من : (عدم اختصاص النبوي بالتشبه في التأنت والتذكر ، لا مكان شموله للتشبه في اللباس أيضاً) . والمعجب من المحقق الايرواني حيث قال في توجيهه رواية العلق : (لعل الرجل الذي أخرجه علي «ع» من المسجد كان متريناً بزينة النساء . كل هو الشايع في شبان عصرنا وكل هو المراد من التأنت ، لا التخت) . وهو أعرف بمقاله .

— اتاه رجل به تأنت فلم عليه فرد عليه ثم أكب رسول الله الى الأرض يسترجع ثم قال : مثل هؤلاء في امتي ! انه لم يكن مثل هؤلاء في امة إلا عذب قبل الساعة . ضعيفة للحسين بن علوان .

وفي ج ٢ المستدرک ص ٢٥٥ عن الجعفریات عن أبي هريرة قال : لقن رسول الله (ص) مختين الرجال المتشبهين بالنساء والمترجلات من النساء المتشبهات بالرجال ، الحديث . ضعيف لأبي هريرة وغيره .

وفي ج ٢ ك الباب ١٨٧ من أمكن من نفسه من ابواب النكاح ص ٧٢ . وج ٢ ثل باب ٧٤ تحريم السحق من النكاح المحرم ص ٤٣ . وج ٩ : الوالي باب من أمكن من نفسه من الحدود عن أبي خديجة عن أبي عبد الله «ع» قال : لعن رسول الله (ص) المتشبهين من الرجال بالنساء والمتشبهات من النساء بالرجال ، قال : وهم المختشون واللاتي ينكحن بعضهن بعضاً . مجهولة لأبي خديجة وغيره . وقال في ثل بعد نقل الرواية : (ورواه البيهقي في الخائضين) وعليه فلا بأس بالعمل بها .

وفي ج ٢ ك الباب ١٨٩ السحق من النكاح ص ٧٣ . وج ٩ : الوالي باب السحق من الحدود ص ٣٨ . والباب ٢٤ المذكور من ج ٣ ثل ص ٤٤ . عن أبي عبد الله في الزاكية والمركوبة قال : وفيه قال رسول الله (ص) : لعن الله المتشبهات بالرجال من النساء والمتشبهين من الرجال بالنساء . مجهولة للحسين بن زياد ومقرب بن جعفر .

(١) في ج ٨ سنن البيهقي ص ٢٢٤ عن أبي هريرة أني بماء قد ذهب يديه ورجليه بالحنا ، فقال النبي (ص) : ما باله هذا ؟ فقيل : يا رسول الله يشبه بالنساء ، فأمر به فنفى إلى النجيع .

ثم إنه قد ورد في بعض الأحاديث (١) النهي عن التشبه في اللباس ، كرواية سماعة في الرجل يجر ثيابه (قال : إني لأكره أن يتشبه بالنساء) . وفي رواية أخرى : كان رسول الله ينهى المرأة أن تتشبه بالرجال في لباسها . فإنه يستفاد منها تحريم التشبه في اللباس . وفيه أنه ليس المراد من التشبه في الروايتين مجرد لبس كل من الرجل والمرأة لباس الآخر ، وإلا لحرم لبس أحد الزوجين لباس الآخر لبعض الدواعي كبرد ونحوه ، بل الظاهر من التشبه في اللباس المذكور في الروايتين هو أن يتزيا كل من الرجل والمرأة بزي الآخر ، كالطربيات اللاتي أخذن زي الرجال ، والمطربين الذين أخذوا زي النساء ، ومن البديهي أنه من المحرمات في الشريعة ، بل من أخبث الخبائث وأشد الجرائم وأكبر الكبائر . على أن المراد في الرواية الأولى هي الكراهة ، إذ من المقطوع به أن جر الثوب ليس من المحرمات في الشريعة المقدسة .

وقد تجلّى بما ذكرناه أنه لا شك في جواز لبس الرجل لباس المرأة لإظهار الحزن ، وتجسم قضية الطف ، وإقامة التعزية لسيد شباب أهل الجنة عليه السلام ، وتوهم حرمة الأخبار النهي عن التشبه ناشيء من الوسواس الشيطانية ، فإنك قد عرفت عدم دلالتها على حرمة التشبه .

وقد علم مما تقدم أيضاً أنه لا وجه لاعتبار القصد في مفهوم التشبه وصدقه ، بل المناط في صدقه وقوع وجه الشبه في الخارج مع العلم والالتفات ، كاعتبار وقوع المعان عليه في صدق الإيمانه ، على أنه قد أطلق التشبه في الأخبار ، على جر الثوب والتخث والمساخرة مع أنه لا يعدر شيء منها بقصد التشبه ، ودعوى أن التشبه من الفعل الذي لا يتحقق إلا بالقصد دعوى جزافية ، لصدقه بدون القصد كثيراً .

قوله : (وفيها خصوصاً الأولى بقرينة المورّد ظهور في الكراهة) . أقول : قد علم بما ذكرناه أنه لا وجه لحل ماورد في التشبه في اللباس على الكراهة ، بدعوى ظهوره فيها ، إذ لا يعرف منشأ هذه الدعوى إلا قوله «ع» في رواية سماعة في رجل يجر ثيابه : (إني لأكره أن يتشبه بالنساء) ومن الواضح جداً أن الكراهة المذكورة في الروايات أعم من

(١) في ج ١ ثل باب ١٣ عدم جواز تشبه النساء بالرجال من أحكام الملابس ص ٢٨٠ عن الحسن الطبرسي في مكارم الأخلاق عن سماعة عن أبي عبد الله وأبي الحسن «ع» في الرجل يجر ثيابه ؟ قال : إني لأكره أن يتشبه بالنساء . مرسل . وعن أبي عبد الله عن آبائه عليهم السلام قال : كان رسول الله (ص) يزجر الرجل أن يتشبه بالنساء وينهى المرأة أن تتشبه بالرجال في لباسها . مرسل .

الكراهة الاصطلاحية .

على أن رواية الصادق (ع) عن أبياته عن رسول الله (ص) إنه (كان يزجر الرجل أن يتشبه بالنساء ويهين المرأة أن تتشبه بالرجال في لباسها) . كالصريحة في الجريمة ، لعدم إطلاق الزجر في موارد الكراهة الاصطلاحية .

قوله : (ثم الخنثى يجب عليها ترك الزيتين الخ) : أقول : اختلفوا في الخنثى هل هو من صنف الرجال ، أو من صنف الإناث ، أو هو طبيعة ثالثة تقابل كلا من الصنفين على أقوال ؟ قد ذكرت في محلها ، وما ذكره المصنف (ره) من أنه (يجب عليها ترك الزيتين المختصين بكل من الرجل والمرأة) مبني على كونه داخلًا تحت أحسن العتوانين « الذكور والإناث » وإلا فأصالة البراءة بالنسبة إلى التكاليف المختصة بها محكمة .

قوله : (وبشكل بناء على كون مدرك الحكم حرمة التشبه بأن الظاهر عن التشبه صورة علم للتشبه) . أقول : لا إشكال في اعتبار العلم بصدور الفعل في تحقق عنوان التشبه ، إلا أنه لا يختص بالعلم التفصيلي ، بل يكفي في ذلك العلم الإجمالي أيضاً ، فهو موجود في الخنثى

التشبيب بالمرأة الأجنبية

قوله : (المسألة الثالثة : التشبيب بالمرأة المعروفة المؤمنة المحترمة وهي كما في جامع المقاصد ذكر محاسنها وإظهار حبها بالشعر حرام) أقول : لاشبهة في حرمة ذكر الأجنبيةات والتشبيب بها ، كحرمة ذكر الفلمان والتشبيب بهن بالشعر وغيره إذا كان التشبيب لتمييز الحرام وترجيح الوصول إلى المعاصي والفواحش ، كالزنا واللواط ونحوهما ، فإن ذلك هتك لأحكام الشارع ، وجراءة على معصيته . ومن هنا حرم طلب الحرام من الله بالدعاء ، ولا يفرق في ذلك بين كون المذكورة مؤمنة أو كافرة ، وعلى كل حال غرمة ذلك ليس من جهة التشبيب .

وأما التشبيب بالمعنى الذي ذكره المحقق الثاني في جامع المقاصد مع القيود التي اعتبرها المصنف في حرمة خلافه ، فذهب جمع من الأكابر إلى الحرمة ، وذهب بعض آخر إلى الجواز ، وذهب جمع من العامة إلى حرمة مطلق التشبيب (١) .

(١) في ج ٢ فقه المذاهب ص ٢٢ . بعد أن حكم بإباحة الفتاء قال : فلا يحل التفتي بالألفاظ التي تشمل على وصف امرأة معينة باقية على قيد الحياة ، لأن ذلك يبيح الشهوة إليها ويبعث على الاقتتان بها . ومثلها في ذلك الغلام الأرملة .

وفي ص ٤٣ عن القزالي : لا أعلم أحداً من علماء المجاز كره الدعاء إلا ما كان في ..

وقد استدل القائلون بالحرمة بوجوه ، الوجه الاول : أن التشبيب هو كالتشبيب بمشبه بها وإهانة لها ، فيكون حراماً .

وفيه أولاً : لو سلمنا كون التشبيب هو كالتشبيب بمشبه بها ، فذلك لا يختص بالشعر كما لا يختص بالثؤمنة المعروفة المحترمة ، فإنه لا فرق في حرمة الهتك بين أفراد الناس من المحرم وغير المحرم ، والزوجة وغير الزوجة ، والمخطوبة وغير المخطوبة ، فإن هتك جميعها حرام عقلاً وشرعاً ، وأيضاً لا فرق في الشعر بين الإناث والأناث .

وثانياً : أن النسبة بين عنواني الإهانة والتشبيب هي العموم من وجه ، فإن الشاعر أو غيره قد يذكر محاسن امرأة أجنبية في حال الخلوة بحيث لا يطلع عليه أحد ليلزم منه الهتك ، أو يكون التوصيف وإظهار محاسنها وذكر جمالها مطلوباً ، سواء كان ذلك بالنظم أم بغيره ، كما إذا سأل سائل عن بنات أحد الأعيان والملوك ليخطب منهن واحدة ، فهل يهوم أحد أن توصفها بالجمال والكمال والأدب والأخلاق حرام ؟ وكثيراً ما يتحقق عنوان الهتك من دون تحقق التشبيب ، وقد يجتمعان ، وعليه فلا ملازمة بينهما دائماً .

وثالثاً : أن كلامنا في المقام في حرمة التشبيب بعنوانه الأولي ، فثبتت حرمة لعنوان آخر عرضي - كعنوان الهتك أو الإهانة أو غيرها - بخروج عن محل الكلام .

والوجه الثاني : أنه إيذاء للتشبيب بها ، وهو حرام . وفيه أنه لا دليل على حرمة فعل يترتب عليه أذى الغير قهراً إذا كان الفعل سافهاً في نفسه ، ولم يقصد العامل أذية الغير من فعله . وإلا لزم القول بحرمة كل فعل يترتب عليه أذى الغير وإن كان الفعل في نفسه مباحاً أو مستحباً أو واجباً ، كتأذي بعض الناس من اشتغال بعض آخر بالتجارة والتعليم والتعلم والعبادة ونحوها ، وكثيراً ما يتأذي بعض التجار باستيراد البعض الآخر مال التجارة ، ويتأذى الجار بملو جدار جاره أو من كثرة أمواله ، مع أن أحداً لا يتقوه بحرمة ذلك .

على أن النسبة بين التشبيب والإيذاء أيضاً عموم من وجه ، إذ قد يتحقق التشبيب ولا يتحقق الإيذاء كالتشبيب بالمعرجات ، وقد يتحقق الإيذاء حيث لا يتحقق التشبيب ، وهو واضح ، وقد يجتمعان .

— الأوصاف . وعن الحنفية : التلويح المحرم ما كان مشتملاً على الفاظ لا تحمل كوصف للفلان . والرأفة المعينة التي على قيد الحياة .

ما استدل به على حرمة التشبيب

والجواب عنه

قوله : (ويمكن أن يستدل عليه بما سيأتي) . أقول : بعد أن أشكل المصنف على الوجوه المتقدمة ، واعترف بعدم نهوضها لاثبات حرمة التشبيب أخذ بالاستدلال عليه بوجوه أضعف من الوجوه الماضية :

الوجه الأول : أن التشبيب من اللغو والباطل ، فيكون حراماً ، لما يأتي من دلالة جملة من الآيات والروايات على حرمتها .

وفيه أن هذه الدعوى ممنوعة صغرى وكبرى : أما الوجه في منع الصغرى فلا تله لادليل على كون التشبيب من اللغو والباطل ، إذ قد يشتمل الكلام الذي يشبه به على المطالب الراقية والمدائح العالية المطلوبة للعقلاء مخصوصاً إذا كان شعراً كما هو مورد البحث .

وأما الوجه في منع الكبرى فلمنع العمل بها مطلقاً ، لأن اللغو والباطل لو كان على إطلاقها : من المحرمات لزم القول بحرمة كل : بما في العالم ، فإن كل ما أشغل عن ذكر الله - وذكر الرسول وذكر القيامة وذكر النار والجنة والحدود والقصور - لغو وباطل ، وقد نطق بذلك القرآن الكريم أيضاً في آيات عديدة (١) . وسيأتي من المصنف الاعتراف بعدم حرمة اللغو إلا على نحو الوجبة الجزئية .

الوجه الثاني : أنه ورد النهي في الكتاب العزيز (٢) عن الفحشاء والمنكر ، ومنها التشبيب فيكون حراماً .

وفيه أنا نمنع كون التشبيب من الفحشاء والمنكر ، على أن هذا الوجه ، مع الوجه السابق ، وسائر الوجوه الآتية لو دلت على الحرمة لدلت عليها مطلقاً ، سواء أكان بالشعر أم بغيره . وسواء أكان التشبيب باقياً أم بذكر ، وسواء أكانت الآية مؤمنة أم غير مؤمنة ، فلا وجه لتخصيص الحرمة بالشعر .

(١) كقوله تعالى في سورة الأنعام ، آية : ٣٢ (وما الحياة الدنيا إلا لعب ولهو) . وقوله تعالى في سورة العنكبوت ، آية : ٦٤ (وما هذه الحياة الدنيا إلا لهو ولعب) . وقوله في سورة محمد ، آية : ٣٨ (إنما الحياة الدنيا لعب ولهو) . وفي سورة الحديد ، آية : ١٩ (اعلموا أنما الحياة الدنيا لعب ولهو) .

(٢) في سورة النحل ، آية : ٩٢ قوله تعالى : (ويهيئ من الفحشاء والمنكر والبغى) . وغيرها من الآيات .

ويضاف الى ذلك ان النسبة بين التشبيب وبين تلك العناوين المحرمة هي العموم من وجه فلا يدل حرمتها على حرمة التشبيب دائماً ، مع ان الكلام في التشبيب بعنوانه الاول ، حرمة بعنوان اللهو او الفحشاء او غيرها من العناوين المحرمة خارج عن حدود البحث ويحل القراع .

الوجه الثالث : انه منافي للعفاف الذي اعتبر في العدالة بمقتضى بعض الروايات (١) وحيث ان العفاف واجب ، فيحرم الاخلال به .
وفيه انا نمنع اعتبار أي عفاف في العدالة ، وإنما للمعتبر فيها العفاف عن المحرمات ، وكون التشبيب منها اول الكلام .

الوجه الرابع : الاخبار الدالة على حرمة ما يثير الشهوة الى غير الحليلة حتى بالاسباب البعيدة وهي كثيرة قد ذكرت في مواضع شتى : منها ما دل (٢) على النهي عن النظر الى الاجنبية لانه سهم مسموم من سهام ابليس : والنكته في إطلاق لفظ السهم على النظر هي تأثيره في قلب الناظر وإيمانه ، كتأثير السهم الخارجي في الغرض ، ومن هنا اطلق عليه زنا العين كما في رواية أبي حمزة . ووجه دلالة هذه الاخبار على حرمة التشبيب هو ان النظر الى

(١) في ج ٣ ثل باب ٤١ ما يمتنع في الشاهد من العدالة من الشهادات ص ٤١٦ . عن أبي يعفور قال : قلت لابي عبد الله : بم تعرف عدالة الرجل بين المسلمين حتى تقبل شهادته لهم وعليهم ؟ فقال : أن تعرفوه بالستر والعفاف وكف البطن والفرج واليد واللسان ، الخ . صحيح .

(٢) في ج ٢ كا باب ١٩١ النوادر من النكاح ص ٧٦ . وج ١٢ الواقي باب ١٣٥ العفة من النكاح ص ١٢٧ . وج ٣ ثل باب ١٠٤ تحريم النظر الى النساء من مقدمات النكاح ص ٢٤ عن عقبة بن خالد عن أبي عبد الله «ع» قال : سمعته يقول : النظر بسهم من سهام ابليس مسموم وكم من نظرة أوردت حمرة طويلة . ضعيفة لمقبية .

وعن ابن أبي نجران عن ذكره عن أبي عبد الله «ع» . ويزيد بن حماد وغيره عن أبي حمزة عن أبي جعفر وأبي عبد الله «ع» قال : ما من أحد إلا وهو يصيب حظاً من الزنا فزنا العين النظر ، الخ . السند الاول مرسل . والثاني ضعيف لابي حمزة . راجع المصادر لزبدرة في خير عقبة . وفي البابين المذكورين من الواقي وثل عن الفقيه عن عقبة بن خالد قال : قال ابو عبد الله «ع» : النظر سهم من سهام ابليس مسموم من تركها لله لاغير . اعقبه . صحيحاً بحد طعمه . ضعيفة لمقبية .

وعن الكاهلي قال : قال ابو عبد الله «ع» : النظرة بعد النظرة تزرع في القلب الشهوة .

الاجنبيات اذا كان سها مسموماً مؤثراً في هدم الايمان وقلمه عن قلوب الناظرين ، فالتشبيب
أولى بالتحريم ، فان تأثير الكلام أشد من تأثير النظر .

وفيه انك قد عرفت عدم الملازمة بين التشبيب وبين سائر العناوين المحرمة ، وكذلك
في المقام ، إذ قد يكون التشبيب مهيئاً للقوة الشهوية . فلا يكون حراماً كالتشبيب
بالزوجة ، وقد يكون التشبيب غير مهيئ للهوة كما اذا شرب باحدى محارمه ، وقد يجتمعان
فلا ملازمة بينهما .

ومنها الاخبار الدالة على المنع عن الخلوة بالاجنبية ، وهي كثيرة (١) منها قوله «ع» في

— وكفى بها لصاحبها فتنة .

وفي الباب ١٣٥ المذكور من الوافي عن بعض اصحابنا قال : قال أبو عبد الله (ع) :
إياكم والنظر فانه سهم من سهام إبليس . رسالة .

وفي ج ٢ المستدرک ص ٥٥٤ عن مصباح الشريعة قال الصادق (ع) : إياكم والنظر الى
المحذورات فانه يذر الشهوات . رسالة .

وعن القطيب الراوندي عن النبي (ص) النظر الى عاصن النساء سهم من سهام إبليس .
رسالة . الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة الدالة على حرمة النظر الى الاجنبية . وعلى
هذا المنهج أحدث العامة : راجع ج ٧ سنن البيهقي ص ٨٩ .

(١) في ج ٢ ك الباب ١٥٨ التستر من النكاح ص ٦٤ . وج ١٢ الوافي باب ١٣٤
مالا ينبغي للنساء من النكاح ص ١١٦ . وج ٣ كل باب ٩٩ عدم جواز خلوة الرجل مع
المرأة الاجنبية من مقدمات النكاح ص ٢٣ . عن مسخ عن أبي عبد الله (ع) قال : فبا
أخذ رسول الله (ص) من البيعة على النساء ان لا يمتحن ولا يقعدن مع الرجال في الخلاه .
ضعيفة لسهل ومحمد بن الحسن بن شعون .

قال في الوافي : الاجباء الجمع بين الظهر والساقين بعامة ونحوها .

وفي الباب ٩٩ المزبور من ج ٣ كل عن موسى بن إبراهيم عن موسى بن جعفر (ع) :
آباءه (ع) عن رسول الله (ص) قال : من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يبيت في موضع
يسمع نفس امرأة ليست له بمحرم . ضعيفة لموسى بن إبراهيم .

وعن الحسن الطبرسي في مكارم الاخلاق عن الصادق (ع) قال : أخذ رسول الله (ص)
النساء ان لا يتحن ولا يمتحن ولا يقعدن مع الرجال في الخلاه . رسالة .
يمش الوجه خدشه ولطمه وضربه وقطع عضواً منه .

وفي ج ٢ كل باب ٣١ ان من احتاجر بيتاً له باب الى بيت آخر فيه أجنبية من الاجارات —

رواية مسند في قضية اخذ الرسول ص البيعة على النساء : ولا يقعدن مع الرجال في الخلاء ، وهكذا في رواية مكارم الأخلاق ، ومنها ما في رواية موسى بن ابراهيم من قوله ع : من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يبيت في موضع يسمع نفس امرأة ليست له بحرم ، ومنها قوله (ع) في رواية عبد بن الطيار : فان الرجل والمرأة اذا خليا في بيت كان ثالثها

— ص ٦٥٠ . والفقيه ص ٢٨٧ . وج ١٢ الوافي باب ١٢٧ النوادر من النكاح . عن عبد ابن الطيار حيث استأجر داراً وفيها باب الى بيت امرأة اجنبية فسأل ذلك عن ابي عبد الله فقال : تحول منه فان الرجل والمرأة اذا خليا في بيت كان ثالثها الشيطان . مرسل . وفي ج ٢ المستدرک ص ٥٥٣ . عن الجعفریات عن علي (ع) قال : ثلاثة من حفظهن كان مصوناً من الشيطان الرجيم ومن كل بلية من لم يخل بأمرأة لا يملك منها شيئاً الخ . مجهولة لموسى بن اسماعيل .

وعن دعائم الاسلام عن علي (ع) انه قال : لا يخلو بأمرأة رجل لها من رجل خلا بأمرأة إلا كان الشيطان ثالثها . مرسل .

وعنه (ع) انه قال : اخذ رسول الله (ص) البيعة على النساء ان لا يمتحن ولا يمتحنن . رواه يقعدن مع الرجال في الخلاء . مرسل .

وعن الصدوق في الخصال عن ابي جعفر (ع) قال : لما دعا نوح ربه على قومه اثناء ابليس فقال : يا نوح ان لك عندي يداً اريد ان اكافيك عليها ، الى ان قال : اذكرني اذا كنت مع امرأة خاليا وليس معك احد . ضعيفة لمعرو بن شمير .

وعن القطب الراوندي روي ان ابليس قال : لا اغيب عن العبد في ثلاث مواضع : اذا هم بعدة واذا خلا بأمرأة وعند الموت مرسل . وعنه مرسل قال ابليس لموسى : لا تخلون بأمرأة غير محرم .

وعن المفيد في اماليه باسناده عن رسول (ص) قال ابليس لموسى بن عمران : اوصيك بثلاث خصال : يا موسى لا تخل بأمرأة ولا تخل بك فانه لا يخلو رجل بأمرأة ولا تخلو به إلا كنت صاحبه من دون اصحابي . مجهولة لسعدان بن مسلم .

وعن الشيخ ابي الفتوح في تفسيره عن رسول الله انه قال : لا يخلون رجل بأمرأة فان ثالثها الشيطان . مرسل .

وفي ص ٣٨٦ باب ٣٦ تحريم مجالسة اهل المعاصي من الامر بالمعروف عن الشيخ المفيد عن رسول الله : اربعة مفسدة للقلوب : الخلوة بالنساء والاستماع منهن والأخذ برأيهن .

الشیطان . الى غير ذلك من الروایات التي دلت على حرمة الخلوة مع الأجنبية ، ففي بعضها : لا يخلون رجل بامرأة فان ثالثها الشیطان ، وفي بعضها : إن الشیطان لا یغیب عن الإنسان في موضع خلوة الرجل مع امرأة أجنبية . وعلى هذا النسخ أحادیث العامة (١) فيستفاد من جميعها حرمة خلوة الرجل مع امرأة أجنبية . لأن الشیطان لا یغیب عنه في هذه الحالة ، فيهبج قوته الشهوية ليلقيه الى المهلكة والمضلة ، وبما أن التشبيب بالمرأة الأجنبية یمیج الشهوة أزيد مما تهيج الخلوة بها فيكون أولى بالتحريم .

وفيه أنه لا دلالة في شيء من تلك الأخبار على حرمة الخلوة مع الأجنبية فضلا عن دلالتها على حرمة التشبيب ، أما روايتنا مسمع ومكارم الأخلاق فالمستفاد منها حرمة قعود الرجل مع المرأة في بيت الخلاء ، فقد كان من المتعارف في زمان الجاهلية أنهم یهشون مكاناً لقضاء الحاجة ، ويسمون به بيت الخلاء ، ويقعد فيه الرجال والنساء والصبيان ، ولا یستتر بعضهم عن بعض ، كبعض أهل البادية في الزمن الحاضر ، ولما بعث نبي الرحمة نهي عن ذلك ، وأخذ البيعة على النساء أن لا یقعدن مع الرجال في الخلاء ، على أن الخلوة مع الأجنبية اذا كانت محرمة فلا تختص بحالة القعود ، بل هي محرمة مطلقاً وإن كانت بغير قعود .

ويؤيد ما ذكرناه من المعنى أن النهي في الروایتين قد تعلق بقعود الرجال مع النساء في الخلاء مطلقاً وإن كن من المحارم ، ومن الواضح أنه لا مانع من خلوة الرجل مع محارمه ، وإن لم يكن للروایتين ظهور فيما ادعينا ، فلا ظهور لهما في حرمة الخلوة أيضاً ، ولا أقل من الشك ، فتسقطان عن الحجية .

على ان من جملة ما أخذ رسول الله (ص) البيعة به على النساء أن لا يزنین ، ولعل أخذ البيعة عليهن أن لا یقعدن مع الرجال في الخلاء من جهة عدم تحقق الزنا ، فان حالة الخلوة مظنة الوقوع على الزنا ، وعليه فلا موضوعية لعنوان الخلوة بوجه ، والقرص المهم هو النهي عن الزنا ، وإنما تعلق بالخلوة لكونها من المقدمات القرينة له .

ويدل على ما ذكرناه أيضاً ما ورد في جملة من الروایات من تعليل النهي عن الخلوة بأن الثالث هو الشیطان ، فان الظاهر منها هو أنه لو خلا الرجل مع المرأة الأجنبية فان الشیطان يكاد أن يوقعها في البغي والزنا ، ومن هنا ظهر أنه لا يجوز الاستدلال أيضاً بهذه الروایات المستتملة على التعليل المذكور . وقد ذكرنا جميع هذه الروایات في الحاشية .

وأما رواية موسى بن ابراهيم فهي خارجة عما نحن فيه ، فانها دلت على حرمة نوم الرجل في موضع يسمع نفس المرأة الأجنبية ، ولا ملازمة بين سماع النفس والخلوة دائماً ، بل

بينها عموم من وجه ، كما أن النهي عن نوم الرجل مع المرأة تحت لحاف واحد كما في بعض الأحاديث (١) لا يدل على حرمة عنوان الخلوة .

ويمكن أن يكون نهى الرجل عن النوم في مكان يسمح بنفس المرأة الأجنبية من جهة كون سماع نفس المرأة من المقدمات القريبة للزنا ، كما أن النهي عن النوم تحت لحاف واحد كذلك ، فإن سماع النفس في الأشخاص العادية لا يكون إلا مع نومهم في محل واحد ، ومن القريب جداً أن هذا يوجب الزنا كثيراً .

بل يمكن أن يقال : إنه لو ورد نص صريح في النهي عن الخلوة مع الأجنبية فلا موضوعية لها أيضاً ، وإنما نهى عنها لكونها من المقدمات القريبة للزنا ، فإن أهمية حفظ الأعراض في نظر الشارع المقدس تقتضي النهي عن الزنا ، وعن كل ما يؤدي إليه عرفاً .
وأما الروايات المشتملة على أن إبليس لا يقرب عن الإنسان في مواضع منها موضع خلوة الرجل مع امرأة أجنبية ، فإن استفادتها منها أن الشيطان يقفان في تلك المواضع يحرم الناس إلى الحرام ، فلا دلالة فيها على المدعى . وعلى الجملة فلا دليل على حرمة الخلوة بما هي خلوة ، وإنما النهي عنها للمقدمة فقط .

ويضاف إلى جميع ما ذكرناه أن الروايات الواردة في النهي عن الخلوة بالأجنبية كلها ضعيفة السند وغير متجربة بشيء .

ولو سلمنا وجود الدليل على ذلك فإنه لا ملازمة بين حرمة الخلوة وحرمة التشبيب ولو بالفحوى ، إذ لا طريق لنا إلى العلم بأن ملاك الحرمة في الخلوة هو إثارة القوة الشهوية حتى يقاس عليها كل ما يوجب تهيجها . ومن هنا علم أنه لا وجه لقياس التشبيب على شيء . يوجب تهيج القوة الشهوية

قوله : (وكراهة جلوس الرجل في مكان المرأة حتى يبرد المكان) . أقول : استدل المصنف على حرمة التشبيب بفحوى أمور مكروهة : منها ما ورد (٢) في كراهة الجلوس في

(١) راجع ج ٣ ثل باب ١٣ تحريم خلوة الرجل بالمرأة تحت لحاف واحد من أبواب النكاح المحرم ص ٤١ . وج ٢ كما باب ٥ ما يوجب الجلود من الحدود ص ٢٨٧ . وج ٩ الوافي باب المجردين وجداً في لحاف واحد من الحدود ص ٤٧ .

(٢) في ج ٢ كما باب ١٩١ النوادر من النكاح ص ٧٨ . وج ١٢ الوافي باب ١٣٧ النوادر من النكاح ص ١٢٩ . والفقيه باب النوادر من النكاح ص ٣٣٠ . وج ٣ ثل باب ١٤٤ كراهة الجلوس في مجلس المرأة من مقدمات النكاح ص ٣٢ . عن السكوني عن أبي عبد الله ع قال : قال رسول الله (ص) : إذا جلست المرأة مجلساً فقامت عنه فلا ...

يجلس المرأة حتى يبرد المكان ، ومنها ماورد (١) في رجحان تستر المرأة عن نساء أهل الذمة ومنها ماورد (٢) في التستر عن الصبي المميز الى غير ذلك من الموارد التي نهى الشارع عنها تزيهاً ، لكونها موجبة لتهييج الشهوة . فتدل بالفحوى على حرمة التشبيب ، لكونه اقوى في إثارة الشهوة .

والكنا لا نعرف وجهاً صحيحاً لهذا الاستدلال ، إذ لا معنى لاثبات الحرمة لموضوع لثبوت الكراهة لموضوع آخر حتى بناء على العمل بالقياس . على أننا لانعلم أن مناط الكراهة في تلك الامور هو تهيج الشهوة حتى ياتزم بالحرمة فيما اذا كان التهيج أشد وأقوى ، وقد تقدم نظير ذلك من المصنف في البحث عن حرمة إلقاء الغير في الحرام الواقعي (٣) ، حيث استدل على الحرمة بكراهة إطعام النجس للبيمة .

على أن رجحان التستر عن نساء أهل الذمة إنما هو لئلا يطلعن رجالهن على محاسن نساء المسلمين ، ورجحان التستر عن الصبي المميز إنما هو لكونه مميزاً في نفسه ، كما يظهر من الرواية الدالة على ذلك .

قوله : (والنهي في الكتاب العزيز) . أقول : قد ورد النهي في الكتاب الشريف (٤) عن خضوع النساء بالقول لئلا يطعم الذي في قلبه مرض . وعن أن يضربن بأرجلهن ليعلم ما يخفين من زينتهن (٥) .

إلا أنه لا دلالة في شيء من ذلك على حرمة التشبيب ، كما لا دلالة عليها في حرمة التعريض بالخطبة لذات البعل ولذات العدة الرجعية ، والتعريض هو الاتيان بلفظ يحتمل الرغبة في النكاح مع كونه ظاهراً في النكاح ، كأن يقول : رب راغب فيك ، وحريص عليك ،

— يجلس في مجلسها رجل حتى يبرد . ضعيفة للتوفلي .

(١) في ج ٢ ك باب ١٥٨ التستر من النكاح ص ٦٤ . وج ١٢ الوافي باب ١٢٣ تسترهن ص ١٢١ . وج ٣ ثل باب ٩٨ عدم جواز انكشاف المرأة بين يدي اليهودية من مقدمات النكاح ص ٢٣ . عن حفص بن البختري عن أبي عبد الله «ع» قال : لا ينبغي للمرأة أن تنكشف بين يدي اليهودية والنصرانية فانهن يعصن ذلك لازواجهن . صحيحة . (٢) في ج ٣ ثل باب ١٢٩ أنه يجوز للرجل أن يعالج الأجنبية من مقدمات النكاح ص ٣٠ . عن السكوني عن أبي عبد الله «ع» قال : سئل أمير المؤمنين «ع» عن الصبي يحجم المرأة ؟ قال : اذا كان يحسن يصف فلا . ضعيفة للتوفلي .

(٣) ص ١١٧ .

(٤) سورة النور ، آية : ٣١ .

(٥) سورة الاحزاب ، آية ٣٢ .

أو اني راغب فيك ، أو أنت على كريمة ، أو عزيزة ، أو إن الله لسائق اليك خيراً ، أو رزقا ، أو نحو ذلك .

قوله : (سواء علم السامع إجمالا بقصد معينة أم لا ففيه إشكال) . أقول : اذا ثبت حرمة التشبيب وحرمة سماعه فلا يحرم سماعه اذا كان التشبيب بها امرأة غير معينة ، لعدم علم السامع بها حتى يترتب عليه ما تقدم من الامور .

قوله : (وفيه إشكال من جهة اختلاف الوجوه المتقدمة للتحريم) . أقول : قد عرفت عدم دلالة شيء من الوجوه المتقدمة على حرمة التشبيب . ولو سلم ذلك فلا دلالة فيها على حرمة التشبيب بأمرأة مبهمه أو خيالية إلا اذا كان مرجعه الى تمني الحرام . وقد عرفت أنه خارج عما نحن فيه .

قوله : (أما التشبيب بالغلام فهو محرم على كل حال) . أقول : التشبيب بالغلام إن كان داخلا في عنوان تمني الحرام فلا ريب في حرمة ، لكونه جرأة على حرمة المولى كما تقدم وإلا فلا وجه لحرمة فضلا عن كونه حراما على كل حال . بل ربما يكون التشبيب به مطلوبا . ولذا يجوز مدح الابطال والشجعان ، ومدح الشبان بتشبيهم بالقمر والنجوم ، ولا شبهة في صدق التشبيب عليه لغة (١) وعرفا .

قوله : (لأنه فحش محض) . أقول : لا شبهة في حرمة المعش والسب كما سيأتي ، إلا أنه لا يرتبط ذلك بالتشبيب بعنوانه الأولي الذي هو محل الكلام في المقام .

حرمة التصوير

قوله : (المسألة الرابعة تصوير صور ذوات الأرواح حرام اذا كانت الصورة مجسمة بلا خلاف) . أقول : لا خلاف بين الشيعة والسنة (٢) في حرمة التصوير في الجملة .

(١) في اقرب الموارد : تشبيب الشاعر بفلانة قال فيها : النسيب ووصف محاسنها .
(٢) في ج ٢ فقه المذاهب ص ٤٠ عن المالكية : إنما يحرم التصوير بشروط أربعة : أحدها : أن تكون الصورة لحيوان . ثانيها : أن تكون مجسدة وقيدة بعضها بعضهم بكونها من مادة تنق وإلا فلا تحرم ، وفي غير المجسدة خلاف ، فذهب بعضهم الى الإباحة مطلقا ، وبعضهم يرى إباحتها اذا كانت على الثياب والبسط . ثالثها : أن تكون كاملة الاعضاء . رابعها : أن يكون لها ظل .

وعن الشافعية : يجوز تصوير غير الحيوان . وأما الحيوان فإنه لا يحل تصويره . وبعد التصوير إن كانت الصورة مجسدة فلا يحل التفرج عليها إلا اذا كانت ناقصة .

ففي المستند (١) ادعى الاجماع على حرمة عمل الصور لذوات الارواح اذا كانت الصورة مجسمة ، وذكر الخلاف في غير هذا القسم .

وفي المختلف (٢) : (مسألة : قال ابن براجم : يحرم التماثيل المجسمة وغير المجسمة ، وقال ابن إدريس : وسائر التماثيل والصور ذوات الارواح مجسمة كانت أو غيرها . وأبو الصلاح قال : يحرم التماثيل وأطلق) . وعن المحقق الثاني إنه قسم التصوير الى أربعة أقسام ، وقال : أحدها محرم إجماعا ، وهو عمل الصور المجسمة لذوات الارواح ، وباقي الاقسام مختلف فيها .

فالمستحصل من كلمات الاصحاب أن الاقوال في حرمة التصوير أربعة ، الاول : أن التصوير حرام اذا كانت الصورة مجسمة لذوي روح ، وهذا مما لا خلاف في حرمة بين الاصحاب ، بل ادعى عليه الاجماع .

الثاني : أن تصوير ذوات الارواح حرام سواء كانت الصورة مجسمة أم غير مجسمة ، وقد اختاره المصنف وفاقا لما ذهب اليه الحلبي والقاضي وغيرهما من الاصحاب .

الثالث : حرمة التصوير مطلقا اذا كانت مجسمة . الرابع : القول بحرمتها على وجه الاطلاق سواء كانت مجسمة أم غيرها ، وسواء كانت لذوات الارواح أم غيرها ، والقولان الاخيران وإن كانا أيضا مورد الخلاف بين الفقهاء كما أشار اليه التراقي والمحقق الثاني ، إلا أننا لم نجد قائلًا بها عدا ما يستفاد من ظاهر بعض العبائر .

وكيف كان فلهم في المقام هو التكلم في مدرك الاقوال ، فنقول : الظاهر من بعض المطلقات المنقولة من طرق الشيعة (٣)

— وغير المجسدة لا يحمل التفرج عاينها إذا كان مرفوعا على الجدار . ويجوز التفرج على خيال الظل « السينا » ويستثنى من المذكورات لعب البنات .

وعن الحنابلة يجوز تصوير غير الحيوان ، وأما تصوير الحيوان فله لا يحمل إلا اذا كان موضوعا على ثوب يفرش .

وعن الحنفية : تصوير غير الحيوان جائز ، أما تصوير الحيوان فانه لا يحمل إلا اذا كان على بساط مفروش أو كانت الصورة ناقصة .

(١) ج ١ ص ٣٣٧ .

(٢) ج ٢ ص ١٦٣ .

(٣) في ج ٢ المستدرك ص ٤٥٧ . عن محمد بن مسلم عن علي « ع » قال : إياكم وعمل الصور الخ . ضعيفة لقاسم بن يحيى . —

ومن طرق العامة (١) حرمة التصوير مطلقاً ولو كانت لغیر ذوات الأرواح : ولم تكن مجسمة ، كقول علي «ع» : (إياكم وعمل الصور فانكم تسألون عنها يوم القيامة) وكالنبوي — وعن الحضرمي عن أبي عبد الله «ع» جعل من أكل السحت تصوير التماثيل .

ضعيفة لعبد الله بن طلحة . ولأن كتاب الحضرمي لم يثبت اعتباره .
وعن القطب الراوندي : من صور التماثيل فقد ضاد الله . مرسله .
وعن الشهيد في المنية عن النبي (ص) إنه قال : أشد الناس عذاباً يوم القيامة مصور يصور التماثيل . مرسله .

وفي ج ٢ كا ص ٢٢٦ . وج ١١ الوافي ص ١٠٧ . وج ١ تل باب ٣ عدم جواز نقش البيوت بالتماثيل من أحكام المساكن ص ٣١٧ . عن أبي بصير عن أبي عبد الله «ع» قال : قال رسول الله (ص) : أتاني جبرئيل وقال : يا عبد الله إن ربك يقرئك السلام وينهى عن تزويق البيوت ، قال أبو بصير : فقلت : وما تزويق البيوت ؟ فقال : تصاوير التماثيل ، ضعيفة لقاسم بن محمد الجوهري ، وعلي بن أبي حمزة . التزويق التزيين والتحسين .

وفي ج ١ التهذيب باب دفن الميت ص ١٣٠ . وج ١٣ الوافي باب ٩٥ وظائف القبر ص ٨٣ . وج ١ تل الباب ٣ المذكور عن الأصمعي بن نباتة قال : قال أمير المؤمنين «ع» : من جدد قبراً أو مثل مثلاً فقد خرج عن الإسلام . ضعيفة لأبي جارود . إلى غير ذلك من المطلقات .

قال في التهذيب وحاصله : أنه اختلف أصحابنا في رواية هذا الخبر وتأويله على وجوه : فقال محمد بن الحسن الصفار : من جدد بالجيم ، لا غير ، فمعناه : أنه لا يجوز تجديد القبر بعد الاندساس وإن جاز تعميره أولاً . وقال سعد بن عبد الله : من جدد قبراً بالحاء غير المعجمة يعني به من سنم قبراً . وقال أحمد البرقي : إنما هو من جدد قبراً بالجيم والهاء ، ولم يفسر ما معناه . إلا أنه يمكن أن يراد منه جعل القبر (الذي دفن فيه الميت) قبراً لآخر لأن الجدد هو القبر . وقال محمد بن علي بن الحسين : إن معنى التجديد هو ما اختاره سعد ابن عبد الله في معنى التجديد ، إلا أن جميع المعاني المذكورة داخل في معنى الحديث . وقال شيخنا محمد بن محمد بن النعمان (ره) يقول : إن الخبر بالحاء والدالين ، وذلك مأخوذ من الجدد بمعنى الشق ، يقال : خدت الأرض خدأً : أي شققته .

وفي الوافي عن النقيض : (والذي أقوله في قوله «ع» : من مثل مثلاً ، إنه يعني من أبدع بدءاً ودعا إليها ، أو وضع ديناً فقد خرج عن الإسلام) .

(١) راجع ج ٧ سنن البيهقي ص ٢٦٨ .

المذكور في سنن البيهقي : (إن أشد الناس عذاباً عند الله يوم القيامة المصورون) .
ولكن لابد من تقييد هذه المطلقات بما دل (١) على جواز التصوير لغير ذوات الارواح
وعليه فتحمل المطلقات على تصوير ذوات الارواح . ويحكم بجواز التصوير لغيرها سواء
كانت الصورة مجسمة أم غير مجسمة ، وهو الموافق للاصل والاطلاقات والعمومات من الآيات
والروايات الواردة في طلب الرزق وجواز الاكتساب بأي كيفية كان إلا ما خرج بالدليل .
ويضاف الى ما ذكرناه أن المطلقات المذكورة بأجمعها ضعيفة السند وغير منجزة بشيء .
على ان مقتضى السيرة القطعية المستمرة الى زمان المعصوم (ع) جواز التصوير لغير
ذوات الارواح ، ولم نر ولم نسمع من أنكر جواز تصوير الاشجار والقواكه والجبال
والبحار والشطوط والحدائق ، بل السيرة المذكورة ثابتة في تعلم بعض الاشياء ، خصوصاً
في بعض العلوم الرياضية حيث يعملون الصور لتسهيل التفهم .
وبؤيد ما ذكرناه ماورد في بعض الاحاديث (٢) من ان رسول الله (ص) بعث علياً (ع)

(١) في ج ٢ كا باب ٦٧ تزويق البيوت من ابواب التجميل ص ٢٢٦ . وج ١١
الوافي باب ١٩٦ تزويق البيوت من التجميل ص ١٠٧ . وج ٢ ثل باب ١٢٢ تحريم عمل
الصور المجسمة مما يكتسب به ص ٥٦٤ . وج ١ ثل باب ٣ عدم جواز نقش البيوت
بالتماثيل من احكام المساكن ص ٣١٧ . عن ابي العباس البقباقي عن ابي عبد الله (ع) في
قول الله عز وجل : يعملون له ما يشاء من محاريب وتماثيل ؟ فقال : والله ما هي تماثيل
الرجال والنساء ولكنها الشجر وشبهه . موثقة لابان بن عثمان .
وفي الباب ١٢٢ المزبور من ج ٢ ثل عن زرارة عن ابي جعفر (ع) قال : لا بأس بتماثيل
الشجر ، صحيحة .

وعن محمد بن مسلم قال : سألت أبا عبد الله (ع) عن تماثيل الشجر والشمس والقمر ؟
فقال : لا بأس ما لم يكن شيئاً من الحيوان . صحيحة . أقول : يحتمل قريباً ان يكون
السؤال في هذه الرواية عن اقتناء الصور وإبقائها . وسيأتي التعرض لذلك . وفي احاديث العامة
ايضاً ما يدل على جواز التصوير لغير ذوات الارواح . راجع ج ٧ سنن البيهقي ص ٢٧٠ .
(٢) في ج ٢ كا ص ٢٢٦ ، والباب ٣ المتقدم من ج ١ ثل . وج ١١ الوافي ص ١٠٨
وج ١٤ البحار ص ٧١٧ : عن عبد الله بن ميمون الاسود القداح عن ابي عبد الله (ع) قال :
قال امير المؤمنين (ع) : بعثني رسول الله في هدم القبور وكسر الصور ، ضعيفة لسهل .
وعن السكوني عن ابي عبد الله (ع) قال : قال امير المؤمنين (ع) : بعثني رسول الله
الى المدينة فقال : لاتدع صورة إلا محوتها ولا قبراً إلا سويته ولا كلباً إلا قتلته ، ضعيفة للنوفلي

في هدم القبور وكسر الصور ، وايضا قال له : لا تدع صورة إلا تصورها .. فإنه ليس من المجهود ان علياً (ع) كسر الصور التي تغير ذوات الارواح ، وان رسول الله (ص) أمره ايضا على ذلك ..

ويضاف الى ما ذكرناه ان الصورة في اللغة (١) وإن كانت مساوقة للشكل وشاملة لصور ذوات الارواح وغيرها ، إلا ان المراد بها في المقام صور ذوات الارواح فقط ، لما ورد في جملة من الروايات التي سنذكرها : ان من صور صورة كلفه الله تعالى يوم القيامة ان ينفخ فيها وليس بنافع .

ومن الواضح ان الامر بالنفخ ولو كان تعجيزاً إنما يمكن اذا كان المورد قابلاً لذلك ، ولا شبهة ان نفس الاشجار والاحجار والبحار والشلوط ونحوها غير قابلة للنفخ فضلاً عن صورها ، فان عدم القدرة على النفخ فيها ليس من جهة عجز الفاعل فقط ، بل لعدم قابلية المورد .

واما القول الثاني - أعني حرمة تصوير الصور لذي الروح سواء كانت الصورة مجسمة أم غير مجسمة - فتدل عليه الاخبار المستفيضة من الفريقين (٢) التي تقدمت الاشارة اليها ،

(١) في اقرب الموارد : شكل الشيء صورته . وفيه ايضاً : صورته تصويراً جعل له صورة وشكلاً . وهكذا في المنجد وغيره .

(٢) في ج ٢ كا ص ٢٢٦ . و ج ١١ الوافي ص ١٠٨ والباب ٣ المزبور من ج ١ ثل ص ٣١٧ : عن ابن ابي عمير عن رجل عن ابي عبد الله (ع) قال : من مثل تمثالاً كلّف يوم القيامة ان ينفخ فيه الروح . مرسله .

وعن الحسين بن المنذر قال : قال ابو عبد الله (ع) : ثلاثة معذبون يوم القيامة ، الى ان قال : ورجل صور تمثالاً يكلف ان ينفخ فيها وليس بنافع . ضعيفة للحسين .

وفي الباب ٣ المذكور من ج ١ ثل عن سعد عن ابي جعفر (ع) : ان الذين يؤفون الله ورسوله ، هم المصورون ويكلفون يوم القيامة ان ينفخوا فيها الروح . ضعيفة لسعد وابي جميلة الفضل بن صالح الاسدي .

وفي ج ٢ ثل باب ١٢٢ تحريم عمل الصور مما يكتسب به ص ٥٦٤ في حديث المناهي قال : نبى رسول الله (ص) عن التصاوير وقال : من صور صورة كلفه الله تعالى يوم القيامة ان ينفخ فيها وليس بنافع الى أن قال : ونهى ان ينقش شيء من الحيوان على الخاتم . ضعيفة لشعيب بن واقد .

وعن الخصال عن ابن عباس قال : قال رسول الله (ص) من صور صورة عذب —

فانه قد ذكر فيها أن من صور صورة يعذب يوم القيامة ، ويكلف أن ينفخ فيها وليس بنافخ ، وفي بعضها (١) : (أحيوا ما خلقتكم) . ولكنها مع كثرتها ضعيفة السند . وغير منجوبة بشيء ، فلا تكون صالحة للاستناد إليها في الحكم الشرعي .

ويضاف الى ما ذكرناه ما تقدم في الحاشية من الروايات الدالة على حرمة خصوص التصوير لذوات الأرواح ، كصحيحة البقباقي عن أبي عبد الله «ع» : (في قول الله يعملون لهنا يشاء من محاريب وتماثيل ؟ فقال : والله ما هي تماثيل الرجال والنساء ولكنها الشجر وشبهه) . فان ذكر الرجال والنساء فيها من باب المثال ، ويدل على ذلك من الرواية قوله «ع» (ولكنها الشجر وشبهه) . وغيرها من الروايات المتبعة .

ما استدلل به على اختصاص الحرمة

بالصور المجسمة

وقد يقال : إن التحريم يختص بالصور المجسمة لوجوه قد أشار الى جملة منها في متاجر الجواهر :

الوجه الأول : أن الأخبار المشتمة على نفخ الروح ظاهرة في ذلك ، فان الظاهر منها أن الصورة التي صنعها المصور جامعة لجميع ما يحتاج اليه الحيوان سوى الروح ، وهذا إنما يكون في الصورة إذا كانت مجسمة ، وواجدة للجثة والهيكلي ، ومشتمة على الأبعاد الثلاثة ، إذ يستحيل الأمر بنفخ الروح في النقوش الخالصة عن الجسم ، فان الأمر بالنفخ لا يكون إلا في محل قابل له ، والصور المنقوشة على الألواح والأوراق ونحوها غير قابلة لذلك ، لاستحالة انقلاب العرض الى الجوهر . ودعوى إرادة تجسيم النقش مقدمة للنفخ ثم النفخ فيه خلاف الظاهر من الروايات .

وأجاب عنه المصنف بوجهين ، الأول : (أن النفخ يمكن تصويره في النقش بملاحظة

... وكلف أن ينفخ فيها وليس بفاعل . مجهولة لعكرمة وغيره .

وفي رواية أخرى عن أبي عبد الله «ع» : من صور صورة من الحيوان يعذب حتى ينفخ فيها وليس بنافخ فيها . مجهولة لمحمد بن مروان الكلبي . وعلى هذا النوع أحاديث العامة . راجع ج ٧ سنن البيهقي ص ٢٦٩ .

(١) راجع ج ٢ المستدرک ص ٤٥٧ . وج ٧ سنن البيهقي ص ٢٦٨ .

مجلسه ، بل بدونها ، كما في أمر الامام «ع» (١) الأسد المنقوش على البساط بأخذ الساحر في مجلس الخليفة) .

وفيه أن هذا خلاف ظواهر الأخبار ، فإن الظاهر منها أن التكليف إنما هو بإحياء نفس الصور دون مجلها ، وأما أمر الامام «ع» الأسد المنقوش على البساط بأخذ الساحر فسياً في الجواب عنه .

الثاني : أن النفخ إنما هو (بملاحظة لون النقش الذي هو في الحقيقة أجزاء لطيفة من الصبغ ، والحاصل : أن مثل هذا لا يمد قرينة عرفاً على تخصيص الصورة بالمجسمة) .

وهذا الجواب متين ، وبيان ذلك : أنه إذا كان المقصود من النفخ هو النفخ في النقوش الخالية عن الجسم التي هي ليست إلا أعراضاً صرفة ، فإنه لامتناع عن الاشكال المذكور ، وهو واضح . وإذا كان المقصود من النفخ فيها بملاحظة لون النقش ، وأجزاء الصبغ اللطيفة فهو متين ، إذ النفخ حينئذ إنما هو في الأجزاء الصغيرة ، ولا ريب في قابليتها للنفخ لتكون حيواناً ، ولا يلزم منه انقلاب العرض الى الجوهر ، بل هو من قبيل تبدل جوهر بجوهر آخر . وعليه فلا يتوجه الاشكال المذكور على شمول الروايات المتقدمة (أعني الأخبار المشتملة على نفخ الروح) لصور ذي الروح مطلقاً وإن كانت غير مجسمة . ولكن قد عرفت أنها ضعيفة السند .

ومع الإغضاء عن جميع ما ذكرناه في مدلل على حرمة تصوير الصور لذوات الأرواح مطلقاً غنى وكفاية كما عرفت .

ويضاف الى ذلك كله ما تقدم من المطلقات التي دلت على حرمة التصوير ، فإن الخارج عنها ليس إلا تصوير الصور لغير ذي الروح ، فيبقى الباقي تحتها . ولكن قد عرفت أن تلك المطلقات ضعيفة السند .

ومن هنا يعلم أنه لا استحالة في صيرورة الصورة الأسدية المنقوشة على البساط أسداً

(١) في ج ١١ البحار ص ٢٤٣ عن علي بن يقطين قال : استدعى الرشيد رجلاً يبطل به أمر أبي الحسن موسى بن جعفر «ع» ويقطعه ويخجله في المجلس فانتدب له رجلاً معزماً فلما أحضرت المائدة عمل ناموساً على الخبز فكانت كلما رآه خادم أبي الحسن «ع» تناول رغيفاً من الخبز طار من بين يديه واستقر هارون الفرح والضحك لذلك فلم يلبث أبو الحسن أن رفع رأسه الى أسد مصور على بعض الستور فقال : يا أسد الله خذ عدو الله فوثبت تلك الصورة كأعظم ما يكون من السباع فافترست ذلك المعزم فخر هارون وندماؤه على وجوههم مضياً عليهم وطارت عقولهم خوفاً من هول ما رأوه ، الخبر .

حقيقياً وحيواناً مفترساً بأمر الامام (ع) ، غاية الأمر أنه من الامور المخارقة للعادة ، لكونه إيجازاً منه (ع) ، وقد حققنا في مبحث الإيجاز من مقدمة التفسير أن الإيجاز لابد وأن يكون خارجاً عن النواميس الطبيعية ، وخارفاً للعادة .

وتوضيح ذلك أن الخلق والايجاد على قسمين ، الاول : أن يكون بحسب المقدمات الاعدادية والنواتيس الطبيعية ، فانه تعالى وإن كان قادراً على خلق العوالم بمجرد الارادة التكوينية ، إلا أن حكته قد جرت على أن يخلقها بالسير الطبيعي ، وطى للراتب المختلفة بلبس الصور وخلقها حتى تصل الى المقصد الاقصى والغاية القصوى .

مثلاً اذا تعلق المشية الالهية بخلق الانسان بحسب المقدمات الاعدادية والسير الطبيعي جعل الله مواده الاصلية في كون الاغذية فياً كلها البشر فتحللها القوى المكنونة فيه الى أن تصل الى حد المنوية ، ثم يستقر المني في الرحم ، فيكون دماً ثم علقه ثم مضغة ثم لحاً ثم عظاماً ثم انساناً ، وهذا هو الخلق بالنواتيس الطبيعية . وكذلك الحال في سائر المخلوقات .

الثاني : أن يكون الخلق غير جار على النواميس الطبيعية ، بل أمراً دفعياً وخارفاً للعادة ، وتكون المقدمات الطبيعية كلها مطوية فيه ، كجعل الحبوب أشجاراً وزروعاً ، والاحجار لؤلؤاً وبواقيتاً دفعة واحدة ، ويسمى ذلك بالاعجاز ، وهذا من المواهب الالهية التي خض الله بها أنبياءه ورسله (ص) والائمة الطاهرين (ع) . وصيرورة الصورة الاسدية حيواناً مفترساً بأمر الامام (ع) من القليل الثاني .

الوجه الثاني : ما ذكره في متاجر الجواهر ، وهو أن (في بعض النصوص التي تقدمت في كتاب الصلاة من أنه لا بأس اذا غير رؤوسها (١) وفي آخر (٢) قطعت وفي ثالث (٣))

(١) في ج ١ ثل باب ٤ جواز إبقاء التماثيل التي تغير من أحكام المساكن ص ٣١٨ .
و ج ١١ الوافي ص ١٠٨ . و ج ٧ كا ص ٢٢٦ . عن زرارة عن أبي جعفر (ع) قال : لا بأس بأن يكون التماثيل في البيوت اذا غيرت رؤوسها منها وترك ماسوى ذلك . حسنة لابراهيم بن هاشم .

(٢) في ج ١ ثل باب ٣٢ كراهة استقبال المصلي التماثيل من مكان المصلي ص ٣٠٠ .
و ج ٢ كا ص ٢٢٦ . و ج ٥ الوافي ص ٧٣ . عن علي بن جعفر عن أبي الحسن (ع) قال : سألت عن الدار والحجرة فيها التماثيل أيصلي فيها ؟ فقال : لا تصل وفيها شيء . يستقبلك إلا أن لا تجد بداً فتقطع رؤوسها وإلا فلا تصل فيها . صحيحة .

(٣) في الباب ٣٢ المزبور من ج ١ ثل ص ٣٠٠ : عن علي بن جعفر عن أخيه موسى ابن جعفر (ع) قال : سألت عن مسجد يكون فيه تصاوير وتماثيل يصلي فيه ؟ فقال : لا .

كثرت فروع إشعار بالجسم .

وفيه أولاً : أنه لا إشعار في شيء من هذه الروايات بكون الصور المنهى عنها مجسمة إلا في رواية قرب الاستاد (تكسر رؤوس التماثيل وتلطح رؤوس التماثيل) وهي ضعيفة السند ، والوجه في عدم إشعار غيرها بذلك هو أن قطع الرأس أو تغييره كما يصدق في الصور المجسمة ، فكذلك يصدق في غيرها .

وثانياً : أن الكلام في المقام في عمل الصور ، وهو لا يرتبط بالصلاة في بيت فيه تماثيل ، بل الصلاة فيه كالصلاة في الموارد المكروهة .

الوجه الثالث : ما في الجواهر أيضاً من أنه (يظهر من مقابلة القش للصورة في خير للمناهي ذلك أيضاً) أي كون الصور المحرمة مجسمة .

وفيه أولاً : أن خبر المناهي ضعيف السند ومجهول الراوي ، كما عرفت مراراً .

وثانياً : ما ذكره السيد في حاشيته : وهو أن ما اشتمل على كلمة القش (خبر آخر عن النبي ومن ، نقله الامام «ع» : فلا مقابلة في كلام النبي ، والامام أراد أن ينقل اللفظ الصادر عنه «ع») .

فروع مهمة

تصوير الملك والجن

الاول : هل يلحق الجن والملك بالحيوان فيحرم تصويرها أو لا ؟ ففيه قولان : وقد يقال بالثاني ، كما في الجواهر ، وحكاية عن بعض الاساطين في شرحه على القواعد . والوجه فيه أن المطلقات المتقدمة وإن اقتضت حرمة التصوير مطاقاً إلا أنك قد عرفت أنها مقيدة بالروايات المتغيرة كصحيفة عهد بن مسلم : (لا بأس ما لم يكن شيئاً من الحيوان) وغيرها ، وقد عرفت ذلك آنفاً ، وعليه فبني البأس عن تصوير غير الحيوان يقتضي اندراج الملك والجن تحت الحكم بالجواز ، فإن من الواضح أنها ليسا من جنس الحيوان . وفيه أن المراد من الحيوان هنا ماهر المعروف في مصطلح أهل المقول من كونه جسمياً حساساً متحرراً بالإرادة ، ومن البديهي أن هذا المفهوم يصدق على كل مادة ذات روح سواء كانت من عالم العناصر أم من عالم آخر هو فوقه ، وعليه فلا قصور في شمول صحيفة عهد بن مسلم للملك والجن والشیطان ، فيحكم بحرمة تصويرهم .

— تكسر رؤوس التماثيل وتلطح رؤوس التماثيل ويصلي فيه ولا بأس بمجهولة لعبد الله ابن الحسن .

ودعوى أن الملك من عالم المجردات فليس له مادة ، كما اشتهر في ألسنة الفلاسفة ، دعوى جزافية . فانه مع الخدشة في أدلة القول بعالم المجردات ماسوى الله كما حقق في محله . انه يخالف لظاهر الشرع . ومن هنا حكم المجلسي (ره) في اعتقاداته بكفر من أنكر جسمية الملك . وتفصيل الكلام في محله .

وإن أبيت إلا إرادة المفهوم العرفي من الحيوان فاللازم هو القول بانصرافه عن الانسان ايضا ، كانصرافه عن الملك والجن ، ولذا قلنا : إن العمومات الدالة على حرمة الصلاة في أجزاء مالا يؤكل لحمه منصرفة عن الانسان قطعاً ، مع أنه لم يقل أحد هنا بالانصراف ، فتحصل أنه لا يجوز تصوير الملك والجن .

وفي حاشية السيد (ره) مامانخصه : أن كلاماً من صحيحة ابن مسلم ، وما في خير تحف العقول (وصنعة صنوف التصاوير ما لم يكن مثل الروحاني) مشتمل على عقدين عقد ترخيصي وعقد تحريمي ، فلا يكونان من الاعم والاختصاص المطلقين ، لوجود التعارض بين منطوق الصحيحة وبين مفهوم الخبر بالعموم من وجه في الملك والجن ، فان مقتضى الصحيحة هو جواز تصويرها ، ومقتضى مفهوم رواية تحف العقول هو حرمة تصويرها ، وحيث إن الترجيح بحسب الدلالة غير موجود ، والمرجح السندي مع الصحيحة ، فلا بد من ترجيح ما هو أقوى من حيث السند .

وفيه أولاً : أن خير تحف العقول ضعيف السند ، ومضطرب الدلالة ، فلا يجوز العمل به في نفسه فضلاً عما إذا كان معارضاً لخبر صحيح ، وقد تقدم ذلك .

وثانياً : أنا سلمنا جواز العمل به ، ولكننا قد حققنا في باب التعادل والترجيح من الأصول أن أقوائية السند لا تكون مرجحة في التعارض بالعموم من وجه ، بل لابد من الرجوع الى المرجحات الاخر ، وحيث لا ترجيح لكل منها على الآخر ، فيحكم بالتسايط ويرجع الى المطلقات الدالة على حرمة التصوير مطلقاً ، وعليه فيحرم تصوير الملك والجن لهذه المطلقات ، إلا أنك قد عرفت آنفاً أن المطلقات بأجمعها ضعيفة السند ، فلا تكون مرجحاً في المقام ، فلا بد وأن يرجع الى البراءة .

وسياتى ان صحيحة عبد بن مسلم غريبة عن حرمة التصوير .

اللهم إلا أن يقال : إن المعارف من تصوير الملك والجن ما يكون بشكل أحد الحيوانات فيعزم من هذه الجهة ، ولكن يرد عليه أن من يصور صورة الملك والجن إنما يقصد صورتها لا صورة الحيوان ، ولا بما هو أعم منها ومن الحيوان ، إلا أن يكونا معدودين من أفراد الحيوان كما عرفت .

نعم يمكن استفادة الحرمة من صحيحة الباقى المتقدمة ، بدعوى أن الظاهر من قوله (ج) «

فيها : (والله ما هي تماثيل الرجال والنساء ولكنها الشجر وشبهه) هو المقابلة بين ذي الروح وغيره من حيث جواز التصوير وعدمه ، وذكر الامور المذكورة فيها إنما هو من باب المثال والله العالم .

أن حرمة التصوير غير مقيدة بكون الصورة معجبة

الفرع الثاني : ما ذكره المصنف وحاصله : انا اذا عمنا الحكم لغير الحيوان مطلقاً أو مع التمجيم فالظاهر أن المراد به ما كان مخلوقاً لله سبحانه على هيئة خاصة معجبة للناظر ، وإلا فلا وجه للحرمة ، وعلى هذا فلا يحرم تصوير الصور لما هو من صنع البشر وإن كان على هيئة معجبة كالسيوف والابنية والقصور والسيارات والطائرات والدبابات وغيرها . وكذلك لا يحرم تصوير الصور لما هو مخلوق لله ولكن لا هيئة معجبة كالخشب والقصب والشعوط والبحار والأودية والعرضات ونحوها . ومن هنا ظهر الاشكال فيما حكاه المصنف عن كاشف اللثام في مسألة كراهة الصلاة في الثوب المشتعل على التماثيل من أنه (لو عمت الكراهة لتماثيل ذي الروح وغيرها كرهت الثياب ذوات الاعلام لشبه الاعلام بالاختشاب والقصبات ونحوها ، والثياب المحشوة لشبه طرائقها المخيطة بها ، بل الثياب قاطبة لشبه غيوطها بالاختشاب ونحوها) .

وفيه أولاً : أن مادل على حرمة التصوير لم يقيد بكون الصورة أو ذي الصورة معجبة فلا وجه لجعل الإعجاب شرطاً في حرمة التصوير .
وثانياً : ما ذكره المحقق الأيرواني من أن (الإعجاب الحاصل عند مشاهدة الصورة إنما هو من نفس الصورة لكشفها عن كمال مهارة النقاش ولو كانت صورة نمل أو دود ، ولذا لا يحصل ذلك الإعجاب من مشاهدة ذي الصورة) .

وأما ما حكاه عن كاشف اللثام فيرد عليه أولاً : أن مورد البحث هنا إنما هو الشبه الخاص بحيث يقال في العرف : إن هذا صورة ذاك ، ومن البديهي أن مجرد كون الاعلام والطرائق والخيوط في الثياب على هيئة الاختشاب والقصب لا يحقق الشبه المذكور ، وإلا فلا محيص عن الاشكال حتى بناء على اختصاص الحكم بذوات الارواح لشبه اعلام الثياب وطرائقها المخيطة بالحيات والديدان ونحوها .

وثانياً : أنه يعتبر في حرمة التصوير قصد الحكاية كما سيأتي في الفرع الآتي ، فصانع الثوب لم يقصد شباهته بشيء من ذوات الارواح وغيرها ، بل غرضه نسج الثوب فقط ،

وعليه فلا بأس بشباهته بشيء من الحيوانات وغيرها شباهاً انتفاكية .
نعم إذا قلنا بتعميم الحكم لغير الحيوان مطلقاً أو في الجملة فلامتناص من الالتزام بانصراف
الأدلة عما هو مصنوع للعباد بديهة أن إيجاد نفس ذي الصورة جائز فإيجاد صورته
أولى بالجواز .

اعتبار قصد الحكاية في حرمة التصوير

الفرع الثالث : ما ذكره المصنف بقوله : (هذا كله مع قصد الحكاية والتمثيل ، فلو دعت
الحاجة إلى عمل شيء يكون شبيهاً بشيء من خلق الله ولو كان حيواناً من غير قصد الحكاية
فلا بأس قطعاً) .

وتوضيح كلامه : أنه لاشبهة في اعتبار قصد حكاية ذي الصورة في حرمة التصوير ،
لأن المذكور في الروايات النهي عن التصوير والتمثيل ، ولا يصدق ذلك إذا حصل التشابه
بالمصادفة والاتفاق من غير قصد للحكاية ، وهذا نظير اعتبار قصد الحكاية في صحة استعمال
الالفاظ في معانيها ، وبدون ذلك ليس هناك استعمال .

وعليه فإذا احتاج أحد إلى عمل شيء من المكائن أو آلاتها أو غيرها من الأشياء اللازمة
على صورة حيوان فلا يكون ذلك حراماً ، لعدم صدق التصوير عليه بوجه . والنسب
الواضح لذلك الطائرات المصنوعة في زماننا ، فإنها شبيهة بالطيور ومع ذلك لم يفعل صانعها
فعلاً محرماً ، ولا يتوهم أحد حتى المصبيان أن صانع الطائرة يصور صورة الطير ، بل إنما
غرضه صنع شيء آخر للمصلحة العامة ، وكونه على هيئة الطير إنما هو اتفاق . ومن هنا
لا وجه لما توهمه كاشف اللثام على ما عرفت من أنه (لو عمت الكراهة لتمثيل ذي الروح
وغيره كرهت الثياب ذوات الاعلام لشبه الاعلام بالاختشاب) . فإف النساج لم يقصد
الحكاية في فعله .

وتوهم بعضهم أن مراد المصنف من كلامه في هذا الفرع هو أن يكون الداعي إلى
التصوير هو الاكتساب دون التمثيل بأن يكون غرض المصور نظر الناس إلى الصور
والتماثيل وإعطاء شيء بأزاء ذلك .

وفيه أنه من المعائب ، لكونه غريباً عن كلام المصنف ، على أنه من أوضح أفراد
التصوير المحرم فكيف يحمل كلام المصنف عليه !!

اعتبار الصدق العرفي في حرمة التصوير

الفرع الرابع : ما ذكره المصنف أيضاً ، وهو (أن المرجع في الصورة الى العرف ، فلا يقدح في الحرمة بقص بعض الاعضاء) . وتوضيح ذلك : أنه يعتبر في تحقق الصورة في الخارج الصدق العرفي ، فان الأدلة المتقدمة التي دلت على حرمة التصوير إنما تقتضي حرمة الصورة العرفية التامة الاعضاء والجوارح بحيث يصدق عليها أنها مثال بالمثل الشائع وعليه فإذا صور أحد نصف حيوان من رأسه الى وسطه أو بعض أجزائه فان قدر الباقي موجوداً فهو حرام ، كما اذا صور انساناً جالساً لا يتبين نصف بدنه ، أو كان بعض أجزائه ظاهراً وبعضه مقدرأ بأن صور انساناً وراء جدار أو فرس أو يسبح في الماء ورأسه ظاهر وإن قصد النصف فقط فلا يكون حراماً ، فان الحيوان لا يصدق على بعض أجزائه كرجله ويده ورأسه . نعم اذا صدق الحيوان على هذا النصف كانت تصويره حراماً ، وعلى هذا فإذا صور صورة حيوان متفرق الأجزاء فلا يكون ذلك حراماً ، فإذا ركبها كان حراماً لصدق التصوير على التركيب ، وإذا كان الغرض تصوير بعض الأجزاء فقط ثم بدى له الأكمال حرم الاتمام فقط ، فانه مع قطع النظر عن الاتمام ليس تصوير الذي روح وبما ذكرناه ظهر بطلان قول المحقق الأيرواني : (إن من المحتمل قريباً حرمة كل جزء جزء أو حرمة ما يعم الجزء والكل ، فنقش كل جزء حرام مستقل اذا لم ينضم اليه نقش بقية الأجزاء ، وإلا كان الكل مصداقاً واحداً للحرام) الى أن قال : (ويحتمل أن يكون كل باعلاً للحرام ، كما اذا اجتمع جمع على قتل واحد . فان الهيئة تحصل بفعل الجميع ، فلو لا نقش السابق للأجزاء السابقة لم تحصل الهيئة بفعل اللاحق) .

على أن المقام لا يقاس باجتماع جمع على قتل واحد ، فان الاعانة على القتل حرام بالروايات المستفيضة بل المتواترة ، بخلاف ما نحن فيه ، فان التصوير المحرم إنما يتحقق بفعل اللاحق ، وتحصل الهيئة المحرمة بذلك .

خاتمة الأمر أن نقش السابق للأجزاء السابقة يكون إعانة على الأثم ، وهي ليست بمحرام كما عرفت فيما سبق .

جواز أخذ العكس المتعارف

الفرع الخامس : الظاهر من الأدلة المتقدمة الناهية عن التصوير والتمثيل هو النهي عن إيجاد الصورة ، كما أن النهي عن سائر الأفعال المحرمة نهى عن إيجادها في الخارج ، وعليه فلا يفرق في حرمة التصوير بين أن يكون باليد أو بالطبع أو بالصياغة أو بالنسج ، سواء أكان ذلك أمراً دفعياً كما إذا كان بالآلة الطابعة أم تدريجياً .

وعلى هذا المنهج فلا يحرم أخذ العكس المتعارف في زماننا ، لعدم كونه إيجاداً للصورة المحرمة ، وإنما هو أخذ للظل ، وإبقاء له بواسطة الدواء ، فإن الإنسان إذا وقف في مقابل المكيئة العكاسة كان حائلاً بينها وبين النور ، فيقع ظله على المكيئة ، ويثبت فيها لاجل الدواء فيكون صورة لذي ظل ، وابن هذا من التصوير المحرم ؟ .

وهذا من قبيل وضع شيء من الأدوية على الجدران أو الأجسام الصيقلية لتثبت فيها الأظلال والصور المرتسمة ، فهل يتوهم أحد حرمة من جهة حرمة التصوير ، وإلا لزمه القول بحرمة النظر إلى المرأة ، إذ لا يفرق في حرمة التصوير بين بقاء الصورة مدة قليلة أو مدة مديدة !! .

وقد اشتهر انطباع صور الأشياء في شجرة الجوز في بعض الأحيان ، ولا نحتمل أن يتفوه أحد بحرمة الوقوف في مقابلها في ذلك الوقت : بدعوى كونه تصويراً محرماً .

وعلى الأجمال لا نتصور حرمة أخذ العكس المتعارف ، لامن جهة الوقوف في مقابل المكيئة العكاسة ، ولا من جهة إبقاء الظل فيها كما هو واضح .

الفرع السادس : قد عرفت آنفاً أن المناط في حرمة التصوير قصد الحكاية والصدق العرفي ، وعليه فيحرم تصوير الصورة للحيوانات مطلقاً سواء ما كان منها فرداً لنوع من الحيوانات الموجودة ، وما لم يكن كذلك كالعتقاء ونحوه من الحيوانات الخيالية ، وذلك لإطلاق الأدلة .

الفرع السابع : إذا صور صورة مشتركة بين الحيوان وغيره لم يكن ذلك حراماً إلا إذا قصد الحكاية عن الحيوان ، ثم إذا اشترك أشخاص عديدة في صنعة صورة محرمة ، فإن قصد كل واحد منهم التصوير المحرم فهو حرام ، وإلا فلا يحرم غير تركيب الأجزاء المتشقة الفرع الثامن : قد عرفت في البحث عن حرمة تقرير الجاهل : أن إلقاء الغير في الإبرام الواقعي حرام ، وعليه فلا فرق في حرمة التصوير بين المباشرة والتسيب . بل قد عرفت في البحث المذكور : أن نفس الأدلة الأولية تقتضي عدم الفرق بين المباشرة والتسيب في

إيجاد المحرمات ، وعلى هذا فلا نحتاج في استفادة التعميم الى القرينة ، وملاحظة المناط كما في حاشية السيد (ره) .

ما استدل به على حرمة

اقتناء الصور المحرمة والجواب عنه

قوله : (بي الكلام في جواز اقتناء ما حرم عمله من الصور) . أقول : هل يجوز اقتناء الصور المحرمة أو لا ؟ فقيه قولان : فالصحيح عن شرح الارشاد للمحقق الاردبيلي ، وعن جامع المقاصد للمحقق الثاني هو الجواز ، إلا أن المعروف بين القدماء حرمة بيع التماثيل وأبقاياها والتكسب بها . بل حرمة اقتنائها .

وقد استدل على حرمة اقتنائها بوجوه ، الوجه الاول : أن الوجود والايحاد في الحقيقة شيء واحد وإنما يختلفان بالاعتبار ، فإن الصادر من التفاعل بالنسبة اليه إيجاد ، وبالنسبة الى القابل وجود ، فإذا حرم الایحاد حرم الوجود .

وفيه أن حرمة الایحاد وإن كان ملازماً لحرمة الوجود إلا ان الكلام هنا ليس في الوجود الاول الذي هو عين الایحاد أو لازمه ، بل في الوجود في الآن الثاني الذي هو عبارة عن البقاء ، ومن البديهي انه لا ملازمة بين الحدوث والبقاء ، لاحكام ، ولا موضوعاً ، وعليه لما يدل على حرمة الایحاد لا يدل على حرمة الوجود بقاء ، سواء كان صدوره من التفاعل عصياناً أم نسياناً أم غفلة إلا اذا قامت قرينة على ذلك ، كدلالة حرمة تنجيس المسجد على وجوب إزالة النجاسة عنه .

بل ربما يجب إبقاء النتيجة وإن كان الفعل حراماً ، كما اذا كتب القرآن على ورق منصوب ، أو بغير منصوب ، أو كتبه العبد بدون إذن مولاه ، أو بنى مسجداً بدون إذنه أو تولد احد من الزنا ، فإن في ذلك كله يجب حفظ النتيجة وإن كانت المقدمة محرمة . وعلى الجملة ما هو مشدد مع الایحاد ليس مورداً للبحث ، وما هو مورد للبحث لا دليل على اتحادهما مع الایحاد .

لا يقال : إن النهي عن الایحاد كاشف عن مبغوضية الوجود المستمر في عمود الزمان ، كما أن النهي عن بيع العبد المسلم من الكافر حدوثاً يكشف عن حرمة ملكيته له بقاء . فانه يقال : إن النهي عن بيع العبد المسلم من الكافر إن تم فهو يدل على وجوب إزالة علاقة الكافر عنه كما سيأتي بيان ذلك في محله ، ولا يفرق في ذلك بين الحدوث والبقاء ، بخلاف ما نحن فيه ، إذ قد عرفت : أن مجرد وجود الدليل على حرمة الایحاد لا يدل على

حرمة الابقاء إلا اذا كان محفوفاً بالقرائن المذكورة .

على أنا اذا سلمنا الملازمة بين مبغوضية الايجاد وبين مبغوضية الوجود فانما يتم بالنسبة الى الفاعل فقط فيجب عليه إتلافه دون غيره ، مع أن المدعى وجوب إتلافه على كل احد فالدليل أخص منه .

الوجه الثاني : أن صنعة التصاوير لذوات الارواح من المحرمات الشرعية ، وقد دل عليه قوله «ع» في رواية تحف العقول : (وصنعة صنوف التصاوير ما لم يكن مثال الروحاني) وكل صنعة يبيح منها الفساد محضاً من دون أن يكون فيها وجه من وجوه الصلاح فهي محرمة ، وقد دل على ذلك ما في رواية تحف العقول من الحصر : (إنما حرم الله للصناعة التي هي حرام كلها التي يبيح منها الفساد محضاً ولا يكون منه وفيه شيء من وجوه الصلاح) وكل ما يبيح منه الفساد محضاً يحرم جميع التقلب فيه ، ومنه الاقتناء والبيع ، وقد دل عليه قوله «ع» فيها : (وجميع التقلب فيه من جميع وجوه الحركات كلها) . وقوله «ع» فيها ايضاً : (فكل أمر يكون فيه الفساد مما هو منهي عنه ، الى ان قال : فهو حرام محرم بيعه وشراؤه وإمسأكه وملكه وهبته وعاريته وجميع التقلب فيه) .

وفيه أولاً : ان الرواية ضعيفة السند فلا يجوز الاستناد اليها في شيء من المسائل الشرعية كما عرفت في اول الكتاب .

وثانياً : قد عرفت انه لا ملازمة بين حرمة عمل شيء وبين حرمة بيعه واقتنائه والتصرف فيه والتكسب به ، ومن هنا نقول بحرمة الزنا ، ولا نقول بحرمة تربية اولاد الزنا ، بل يجب حفظهم لكونهم محقوقي الدماء .

وثالثاً : لانسلم أن عمل التصاوير مما يبيح منه الفساد محضاً ، فانه كثيراً ما ترتب عليه المنافع المحللة من التعليم والتعلم وحفظ صور بعض الاعاظم ونحو ذلك من المنافع المباحة .

الوجه الثالث : قوله (ص) في الخير المتقدم : (لاتدع صورة إلا محوتها) .

وفيه أولاً : أنه ضعيف السند . وثانياً : ما ذكره المحقق الايرواني من انه (وارد في موضوع شخصي فلهل تصاوير المدينة كانت اصناماً وكلاهما موزيات وقبورها مسنات) . الوجه الرابع : ما دل (١) على عدم صلاحية اللعب بالتماثيل .

وفيه أولاً : انه ضعيف السند . وثانياً : ان عدم الصلاحية أعم من الحرمة ، فلا يدل

(١) في ج ١ ثل باب ٣ عدم جواز نقش البيوت بالتماثيل من احكام المساكن ص ٣١٨

عن مثني رفعه قال : التماثيل لا يصلح ان يلعب بها . مرسله . ومرفوعة . ومجهولة للمثني .

وفي ج ٢ ثل باب ١٢٢ تحريم عمل الصور المجسمة مما يكتسب به ص ٥٦٥ : عن —

عليها . وثالثا : لو سلمنا دلالة على حرمة اللعب بها فلا ملازمة بين حرمة وحرمة اقتنائها ، فان حرمة اللعب أعم من حرمة الاقتناء .

ورابعا : انه غريب عما نحن فيه ، إذ من المحتمل القريب ان يراد من التماثيل في هذه الطائفة من الرواية الشطرنج والوجه في صحة إطلاق التماثيل عليه هو ان القطع التي يلعب بها في الشطرنج على ستة اصناف ، وكل صنف على صورة ، كالشاة والفرزان (١) والتيل والقرس والرخ (٢) والبيذق (٣) وقد صور هذه القطع في كتاب المنجد فراجع .

ويؤيد ما ذكرناه من إرادة الشطرنج من التماثيل ان لا تتصور معنى لحرمة اللعب بالتصاوير المتعارفة كما هو واضح ، وعليه فنادل على حرمة اللعب بها إنما هو من ادلة حرمة اللعب بالشطرنج ، ولا أقل من الاحتمال ، فلا يبقى له ظهور في إرادة الصور المتعارفة .

الوجه الخامس : صحيحة البقاي - المتقدمة عند الاستدلال على حرمة التصوير - (عن ابي عبد الله ع) في قول الله تعالى (٤) : يعملون له ما يشاء من محاريب وتماثيل ؟ فقال : والله ما هي تماثيل الرجال والنساء ولكنها الشجر وشبهه) . بدعوى ان ظاهر الرواية ان الامام ع انكر ان شاء سليمان ع هذا الصنف من التماثيل ، فتكون دالة على مبنوية وجود التماثيل ، وحرمة اقتنائها .

وفيه ان الظاهر من الرواية رجوع الانكار الى كون التصاوير المعمولة لسليمان ع تصاوير الرجال والنساء ، فلا تدل الرواية على مبنوية العمل فضلا عن مبنوية المعمول والوجه فيه هو ان عمل تصاوير الرجال والنساء واقتنائها من الامور اللاهية غير اللاتمة بمنصب الاعظم والمراجع من العلماء والروحانيين فضلا عن مقام النبوة ، فان النبي (ص) لا بد وان يكون راغبا عن الدنيا وزخرفها ، واما عمل الصور وجمعها فن لعب الصبيان وشغل الحنانين والسفهاء ، فلا يليق بمنصب النبوة ، بخلاف تصاوير الشجر وشبهه ، فانها

— علي بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر ع قال : سألت عن التماثيل هل يصلح ان يادب بها ؟ قال : لا . مجهولة لعبد الله بن الحسن .

(١) الفرزان بضم الفاء وسكون الراء المهملة الملكية في لعب الشطرنج ج فرازين بفتح الفاء ، والكلمة من الدخيل .

(٢) الرخ بضم الراء المهملة والهاء المعجمة طائر وهمي كبير ، الواحدة رخة قطعة من تنفع الشطرنج ج رخاخ ورخخة بكسر الراء .

(٣) البيذق بفتح الباء وسكون الياء المائتي راجلا ومنه يذق الشطرنج ج يذاق .

(٤) سورة سبا ، آية : ١٢ .

غير متافية لذلك .

وقد يقال : ان الصانعين للتماثيل هم الجن ، وإنما يتم الاستدلال بالرواية على حرمة اقتناء الصور إذا قلنا بحرمة التصوير على الجن كحرمته على الانس ، وهو اول الكلام . وفيه ان الكلام ليس في عمل الصور ، بل في اقتنائها ، ومن الواضح انه يعود الى سليمان . الوجه السادس : حسنة زرارة المتقدمة في الحاشية (لابأس بأن يكون التماثيل في البيوت إذا غيرت رؤوسها منها وترك ما سوى ذلك) . فانها بمفهومها دالة على ثبوت البأس إذا لم يغير الرأس .

وفيه ما ذكره المصنف من حل البأس فيها على الكراهة للصلاة . وعليه فتدل الرواية على جواز اقتناء الصور مع قطع النظر عن الصلاة .

ويؤيده ما في رواية قرب الاستاد (١) من انه (ليس فيما لا يعلم شيء ، فإذا علم فليترع السر وليكسر رؤوس التماثيل) . فان الظاهر ان الأمر بكسر رؤوس التماثيل لا أجل كون البيت معداً للصلاة . ومع الإغضاء عما ذكرناه وتسليم ان البأس ظاهر في المنع فالرواية معارضة بما دل على جواز الاقتناء كما سيأتي . ويضاف الى جميع ذلك انها ضعيفة السند ومجهولة الراوي .

الوجه السابع : ما دل (٢) على كراهة علي «ع» وجود الصور في البيوت ، فانه بضحية ما دل (٣) على ان علياً «ع» لم يكن يكره الحلال يدل على حرمة اقتناء الصور في البيوت . وفيه ان المراد من الحلال الذي كان علي «ع» لا يكرهه المباح المتساوي طرده ، لا ما يقابل الحرمة ، لأن علياً «ع» كان يكره المكروه ايضاً . ومن هنا يظهر ان الكراهة المذكورة في الرواية الاولى اعم من الحرمة والكراهة المصطلحة . وإذن فلا دلالة فيها ايضاً على حرمة اقتناء الصور .

(١) مجهولة لعبد الله بن الحسن . راجع ج ١ ثل باب ٢٤ كراهة الصلاة في التماثيل .

لباس المصلي ص ١٧٤ .

(٢) في ج ١ ثل باب ٣ عدم جواز نقش البيوت بالتماثيل من احكام المساكن ص ١٠٠ .

عن حاتم بن اسماعيل عن جعفر عن ابيه ان علياً كان يكره الصورة في البيوت . مجهولة .

(٣) في ج ١ كا ص ٢٨٢ باب ٨٠ المعاوضة في الطعام من المديشة . وج ٢ ثل باب ١٠٠ .

باب بيع الواحد يلاثنين ص ١٤٤ . وج ١٠ الوافي باب ٩١ المعاوضة في الطعام ص ١٠٠ .

وج ٢ ثل باب ١٥ عدم جواز التفاضل في الجنس الراوي من احكام الربا ص ١٠٠ .

صحيفة ابي بصير « ولم يكن على يكره الحلال » .

الوجه الثامن : رواية الحلبي (١) فقد أمر الامام «ع» فيها بتغيير رأس الصورة وجعلها كهيفة الشجر ، فتدل على حرمة إبقاء الصور من غير تغيير فيها .
وفيه ان أمر الامام «ع» بتغيير الصورة في الطنفسة التي اهديت اليه ليس إلا كفعله بنفسه ، ومن الواضح ان فعل الامام «ع» لا يدل على الوجوب ، ولا يقاس ذلك بسائر الاوامر الصادرة منه «ع» الدالة على الوجوب ، وقد تقدم نظير ذلك في البحث عن بيع الدرهم المغشوش من أمره «ع» بكسر الدرهم المغشوش وإلقائه في البالوعة ، على ان الرواية مرسله ، فلا يجوز الاستناد اليها .

الوجه التاسع : صحيحة محمد بن مسلم المتقدمة (عن تماثيل الشجر والشمس والقمر ؟ فقال : لا بأس ما لم يكن شيئاً من الحيوان) . فانها ظاهرة في حرمة اقتناء الصور المحرمة ، فان التماثيل جمع تماثيل بالفتح ، ويجمع على تمايلات . وعليه فالسؤال عن التماثيل إنما هو سؤال عن الصور الموجودة في الخارج ، فلا بد وأن يحمل على الامور المناسبة لها من البيع والشراء والاقتناء والتزين ونحوها ، لا على نفس عمل الصور ، كما أن السؤال عن بنية الأشياء الخارجية - من المأكولات والمشروبات والمزكوبات والمنكوحات ونحوها - سؤال عن الأفعال المناسبة لها ، والطائفة عليها بعد كونها موجودة في الخارج . وإذن فالصحيحة دالة على حرمة اقتناء الصور المحرمة وبيعها وشراؤها والتزين بها ، كما هو واضح .

قال المحقق الايرواني : (والجواب أما عن الصحيحة فبعد تسليم السؤال فيها عن حكم الاقتناء وكون اقتنائها من منافعها . أن غاية ما يستفاد منها ثبوت البأس ، وهو أعم من التحريم) .

وفيه أن كلمة البأس ظاهرة في المنع ما لم يثبت الترخيص من القرائن الحالية أو للمقابلة ، كما أن مقابلها : أعني كلمة لا بأس ظاهر في الجواز المطلق .

فلا نحتاج أنها ظاهرة في التحريم ، إلا أنها معارضة بما دل (٢) على جواز اقتناء الصور

(١) في ١ ثل باب ٤ عدم جواز إبقاء التماثيل من أحكام المساكن ص ٣١٨ : عن الطبرسي في مكارم الأخلاق عن الحلبي عن أبي عبد الله «ع» قال : وقد اهديت إلي طنفسة من الشام عليها تماثيل طائر فأمرت به فغير رأسه فجعل كهيفة الشجر . مرسله . الطنفسة بالثنية في الطاء والفاء البساط والحصير والثوب ج طنافس ، والكلمة من الدخيل .

(٢) عن الحلبي قال : قال أبو عبد الله «ع» : ربما قت فاصلي وبين يدي الوسادة وفيها تماثيل فلهم فجلت عليها ثوبا . صحيحة .

وعن محمد بن مسلم قال : قالت لأبي جعفر «ع» : أصلي والتماثيل قدامي وأنا أنظر إليها -

فلا بد من حملها على الكراهة، كغيرها من الأخبار المتقدمة لو سلمت دلالتها على الحرمة،
— قال : لا طرح عليها ثوبا لا بأس بها إذا كانت عن يمينك أو شمالك أو خلفك أو تحت
رجلك أو فوق رأسك وإن كانت في القبلة فألق عليها ثوبا وصل . صحيحة . وأخرجها
في ج ١ كا ص ١٠٩ بتفاوت يسير .

راجع ج ١ التهذيب باب ما تجوز الصلاة فيه ص ٢٠٠ . وج ٥ الوافي باب ٥٨
ملا ينبغي الصلاة عنده ص ٧٣ . وج ١ ثل باب ٣٢ كراهه استقبال المصلي التماثيل من
مكان المصلي ص ٣٠ .

وعن محمد بن مسلم عن أبي جعفر «ع» قال : لا بأس أن يصلي على كل التماثيل إذا جعلتها
محتك . صحيحة .

وعنه قال : سألت أبا جعفر «ع» عن الرجل يصلي وفي ثوبه دراهم فيها تماثيل ؟ فقال
لا بأس بذلك . صحيحة .

وعن جاد بن عثمان قال : سألت أبا عبد الله «ع» عن الدراهم السود فيها التماثيل أبعلي
الرجل وهي معه ؟ فقال : لا بأس بذلك إذا كانت مواراة . صحيحة . وأخرجها في
ج ١ كا باب ٦٠ اللباس الذي تكره فيه الصلاة ص ١١٢ . ولكن لم يذكر كلمة « بذلك »
وتدل على ذلك رواية ليث المرادي ، ولكنها ضعيفة السند لمحمد بن سنان . راجع ج ١
التهذيب باب ما تجوز الصلاة فيه من اللباس والمكان ص ٢٤٠ . وج ٥ الوافي ص ٢٣ .
وج ١ ثل باب ٤٤ كراهة الصلاة في التماثيل من لباس المصلي ص ٢٧٤ .

وفي هذه المصادر من يب والوافي و ثل ، وفي ج ١ كا ص ١٠٩ عن ابن أبي عمير عن
بعض أصحابه عن أبي عبد الله «ع» سأله عن التماثيل تكون في البساط فتقع عينك عليه
وأنت تصلي ؟ قال : إن كان بعين واحدة فلا بأس وإن كان له عينان فلا . مرسل .

أقول : قد اشتهر بين الأصحاب قديماً وحديثاً أن مراسلات ابن أبي عمير من الأمارات
المعتبرة التي يجب العمل بها كسائر الأمارات المعتبرة . ولعلكن يرد عليه أولاً : أنا نرى
بالعيان ونشاهد بالوجدان أن في مستندات ابن أبي عمير رجال ضعفاء ، كما يتضح ذلك جلياً
لمن يلاحظ أصول الحديث وكتب الرجال ، فنستكشف من ذلك أن مراسلاته أيضاً على هذا
النهج . ودعوى أنه لم يرسل إلا عن الثقة دعوى جزافية : إذ لم يثبت لنا ذلك من
العقل والنقل .

وثانياً : لو سلمنا أنه لم يرسل إلا عن الثقة ، ولكن ثبوت الصحة عنده لا يوجب ثبوتها
عندنا ، لاحتمال اكتفائه في تصحيح الرواية بما لانكتفي به نحن ، ولعلنا نعتبر شيئاً في —

بل الظاهر من بعضها ان النهي عن اقتناء الصور في البيوت إنما هو من جهة كراهة الصلاة اليها ، وعليه فلا يكره الاقتناء في غير بيوت الصلاة . وقد ذكر المصنف هنا جملة من الروايات (١) ولكنها ضعيفة السند .

ثم ان مقتضى العمومات الدالة على حلية البيع ونفوذه هو جواز بيع الصور وان كان عملها حراما ، لعدم الدليل على حرمة بيعها وضما وتكليفها ، بل الظاهر من بعض الأحاديث الدالة على جواز إبقاء الصور هو جواز بيعها ، فان المذكور فيها جواز اقتناء الثياب والبسط والوسائد التي فيها الصور ، ومن الواضح جداً انها تبتاع من السوق غالباً ، وقد ذكرنا جملة منها في الحاشية ، والمتحصل من جميع ما ذكرناه : أن المحرم هو تصوير الصور لتدوات الأرواح فقط ، وأما اقتنائها وتزيين البيوت بها وبيعها وشراؤها فلا إشكال في جوازها .

قوله : (ويؤيد الكراهة الجمع بين اقتناء الصور والتماثيل في البيت) . أقول : قد عرفت

— رواية الحديث لم يعتبره ابن أبي عمير في هؤلاء . ولا يقاس ذلك بتوثيق النجاشي وأمثاله ، وهو واضح .

وفي ج ١ ثل باب ٤ جواز إبقاء التماثيل من أحكام المساكن ص ٣١٨ : عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر «ع» قال : قال له رجل : رحمتك الله ما هذه التماثيل التي أراها في بيوتكم ؟ قال : هذا للنساء أو بيوت النساء . صحيحة .

وفي رواية جعفر بن بشر : كانت لعلي بن الحسين (ع) وسائد وأنماط فيها تماثيل يجلس عليها . مرسل .

الى غير ذلك من الروايات المذكورة في الأبواب المزبورة وغيرها .

(١) قوله : (ورواية أبي بصير قال : سألت أبا عبد الله «ع» عن الوسادة ؟) .

أقول : ضعيفة لعثمان بن عيسى . راجع ج ٢ ص ٢٢٦ . وج ١١ الوافي باب ١٩٧ الترشص ص ١٠٨ . وج ١ ثل باب ٤ جواز إبقاء التماثيل من أحكام المساكن ص ٣١٨ . قوله : (ورواية أخرى لأبي بصير قال : قلت لأبي عبد الله «ع» : إنا نبسط عندنا الوسائد) . أقول : ضعيفة لعلي بن أبي حمزة البطائني . راجع ج ١١ الوافي ص ١٠٩ .

قوله : (ورواية علي بن جعفر عن أخيه عن الخاتم الخ . وقوله : وعنه عن أخيه «ع» عن البيت الخ . وقوله : وعن قرب الاستاد عن علي بن جعفر الخ) . أقول : كلها مجبولة لعبد الله بن الحسن . راجع ج ١ ثل باب ٤ كراهة الصلاة في التماثيل من لباس المصلي

أنه لا دليل على حرمة اقتناء الصور المحرمة ، وأن مقتضى الجمع بين ما دل على جواز الاقتناء وبين ما دل على الحرمة هو حمل الثاني على الكراهة .

ويؤيد ذلك أيضاً الأخبار المستفيضة (١) المصرحة بأن الملائكة لا تدخل بيتاً فيه صورة أو كلب أو إناة يبال فيه ، وفي بعض أحاديث العامة (٢) : لا تدخل الملائكة بيتاً فيه كلب ولا صورة تماثيل . وفي بعض أحاديثنا (٣) إضافة الجنب إلى الأمور المذكورة .

ووجه التأيد أن وجود الجنب والكلب والإناة الذي يبال فيه في البيوت ليس من الأمور المحرمة في الشريعة المقدسة ، بل هو مكروه ، واتحاد السياق يقتضي كون اقتناء الصور فيها أيضاً مكروهاً .

ثم إنه لا فرق فيما ذكرناه من جواز اقتناء الصور وبيعها وشراؤها بين كونها مجسمة وغير مجسمة ، لاتحاد الأدلة نفيًا وإثباتًا كما عرفت .

(١) في ج ٢ كا ص ٢٢٦ . وج ١ التهذيب آخر باب اللباس والمكان من الصلاة ص ٢٤٣ . وج ١١ الوافي ص ١٠٧ . وج ١ ثل باب ٣٣ كراهة الصلاة في بيت فيه كلب من مكان المصلي ص ٣٠٠ عن ابن مروان عن أبي عبد الله ع ، قال : قال رسول الله (ص) : إن جبرئيل أتاني فقال : إنا معاشر الملائكة لا ندخل بيتاً فيه كلب ولا تمثال جسد ولا إناة يبال فيه . مجهولة لابن مروان .

وفي رواية عمرو بن خالد : إنا لا ندخل بيتاً فيه صورة إنسان . مرسل . ورواها في ج ١ كا ص ١٠٩ بطريق آخر ضعيف لمعلي بن محمد . ورواها في الموضع المتقدم من ثل عن المحاسن بطريق معتبر .

وفي ج ٢ كا ص ٢٢٧ . وج ١١ الوافي ص ١٠٨ . وج ١ ثل باب ٤ جواز إبقاء التماثيل التي توطأ من أحكام المساكن ص ٣١٨ عن رسول الله (ص) قال جبرئيل : إنا لا ندخل بيتاً فيه تمثال لا يوطأ ، الحديث مختصر . ضعيف لعمر بن شمرو وعبد الله بن يحيى وأبيه . وغير ذلك من الروايات الكثيرة .

(٢) راجع ج ٧ ص ٢٦٨ .

(٣) في ج ١ ثل باب ٣٣ كراهة الصلاة في بيت فيه كلب من مكان المصلي ص ٣٠٠ عن المحاسن عن رسول الله (ص) في حديث : إن جبرئيل ع ، قال : إنا لا ندخل بيتاً فيه كلب ولا جنب ولا تمثال يوطأ . ضعيف لعمر بن شمرو وعبد الله بن يحيى وأبيه ، الظاهر أن النسخة الصحيحة : ولا تمثال لا يوطأ .

حرمة التطفيف والبخس

قوله : (الخامسة التطفيف حرام) . أقول : التطفيف (١) مثل التقليل وزناً ومعنى ، والمراد به هنا أن يجعل الانسان نفسه كيالاً أو وزاناً ، فيقلل نصيب الكيل له في إيفائه واستيفائه على وجه الخيانة . والبخس (٢) نقص الشيء عن الحد الذي يوجبه الحق على سبيل الظلم . وكيف كان فلا إشكال في حرمتها عند المسلمين قاطبة . وتدل على ذلك الأدلة الأربعة .

أما الكتاب فقوله تعالى (٣) : (ويل للمطففين) . وقوله تعالى (٤) : (ولا تبخسوا الناس أشياءهم) . وقوله تعالى (٥) : (ولا تنقصوا المكيال والميزان) . وأما السنة فقد ورد النهي عن البخس والتطفيف في جملة من الروايات (٦) وأما الإجماع فإنه وإن كان

(١) في ج ٢ تفسير التبيان للشيخ الطوسي ص ٧٦٠ : المطفف المقلل حق صاحبه بتقصاه عن الحق في كيل أو وزن ، والتطفيف التنقيص على وجه الخيانة في الكيل أو الوزن وفي مفردات الراغب : طفف الكيل قلل نصيب الكيل له في إيفائه واستيفائه . وعن المصباح : طففه فهو مطفف إذا كالأ أو وزن ولم يوف .

(٢) في مفردات الراغب : البخس نقص الشيء على سبيل الظلم . وفي القاموس : البخس النقص والظلم . وفي المنجد : بخسه بخساً نقصه وظلمه .

(٣) سورة المطففين ، آية : ٢ . في ج ٢ تفسير التبيان ص ٧٦٠ . وج ٦ سنن البيهقي ص ٣٢ عن ابن عباس : لما قدم النبي (ص) المدينة كانوا من أخبث الناس كيلاً فأنزل الله (ويل للمطففين) فأحسنوا الكيل بعد ذلك .

(٤) راجع سورة الأعراف ، آية : ٨٣ . وسورة هود ، آية ٨٦ . وسورة الشعراء آية : ١٨٠ .

(٥) سورة هود ، آية : ٨٥ .

(٦) في ج ١ ص ٣٧١ . وج ٢ التهذيب ص ١٢٠ . وج ١٠ الوالي ص ٥٩ . وج ٢ ثل باب ١ استحباب التفقه من آداب التجارة ص ٥٧٤ : عن الأصمغ بن نباتة قال : سمعت أمير المؤمنين (ع) يقول في المنبر : يا معشر التجار الفقه ثم المتجر - ثلاثاً - إلى أن قال : التاجر طاجر والتاجر في النار إلا من أخذ الحق وأعطى الحق . ضعيفة لأبي جارود وعثمان بن عيسى . وغير ذلك من الروايات المذكورة في المصادر المزبورة . وج ٢ المستدرک باب ٣ ما يستحب للتاجر من آداب التجارة ص ٤٦٣ . —

قائماً على حرمة التطفيف والبخس ، إلا أنه ليس إجماعاً تعدياً ، بل من المحتمل القريب أن يكون مدركه الكتاب والسنة ، وأما العقل فلأن تنقيص حق الناس وعدم الوفاء به ظلم : وقد استقل العقل بحرمته .

ومما ذكرناه ظهر ما في كلام المحقق الأيرواني من الوهن حيث قال : (الظاهر بل المقطوع به أن التطفيف بنفسه ليس عنواناً من العناوين المحرمة : أعني الكيل بالمكيال الناقص وكذا البخس في الميزان مع وفاء الحق كاملاً) . ووجه الوهن أن التطفيف قد أخذ فيه عدم الوفاء بالحق ، والبخس هو نقص الشيء على سبيل الظلم ، وهما بنفسهما من المحرمات الشرعية والعقلية .

على أنه قد ثبت الذم في الآية الشريفة على نفس عنوان التطفيف ، فإن الويل كلمة موضوعة للوعيد والتهديد ، وتقال لمن وقع في هلاك وعقاب ، وكذلك نهى في الآيات المتعددة عن البخس كما عرفت آنفاً . وظاهر ذلك كون التطفيف والبخس بنفسهما من المحرمات الإلهية

— وفي ج ٢ ثل باب ٤٥ تعيين الكبائر من جهاد النفس ص ٤٦٤ : عن عيون الأخبار عن الرضا «ع» أنه «ع» جعل البخس في المكيال والميزان من الكبائر .

أقول : في خاتمة الوسائل ص ٥١٩ : ومن ذلك طريقه إلى الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام في كتابه إلى المأمون ، وقد رواه في عيون الأخبار بالسند الأول والثاني جميعاً ورواه أيضاً عن حمزة بن محمد العلوي .

أقول : أما الطريق الأول فهو مجهول لعبد الواحد بن محمد بن عبدوس النيسابوري وعلي ابن قتيبة النيسابوري . وأما الثاني فهو مجهول للحاكم أبي محمد جعفر بن نعيم . وأما الثالث فهو مجهول لحمزة بن محمد العلوي .

وفي ج ٢ المستدرک باب ٣٩ تحريم التظاهر بالمنكرات من الأمر بالمعروف ص ٣٩٢ : عن أبي القاسم الكوفي في كتاب الأخلاق عن أبي جعفر «ع» محمد بن علي «ع» قال : إذا ظهر الزنا في امتي كثرت موت الفجأة فيهم وإذا طففت المكيال أخذتم بالسنين والنقص ، مرسله وفي ج ٢ ثل باب ٤١ تحريم التظاهر بالمنكرات من الأمر بالمعروف ص ٥١١ : كما يستاده عن أبي جعفر «ع» قال : وجدنا في كتاب رسول الله (ص) : إذا ظهر الزنا من بعدي كثرت موت الفجأة وإذا طففت الميزان والمكيال أخذتم الله بالسنين والنقص . حسنة لإبراهيم بن هاشم .

وفي رواية جمران عن أبي عبد الله «ع» في حديث طويل عند جملة من الأوصاف المحرمة إلى أن قال : ورأيت الرجل معبثته من بخس المكيال والميزان . حسنة لإبراهيم بن هاشم وجمران

قوله : (ثم إن البخس في العدد والذرع يلحق به حكما وإن خرج عن موضوعه) .
أقول : قد عرفت أن التطفيف والبخس مطلق التقابل والنقص على سبيل الحيانة والغلم في إبقاء الحق واستيفائه . وعليه فذكر الكيل والوزن في الآية وغيرها إنما هو من جهة الغلبة ، فلا وجه لإخراج النقص في العدد والذرع عن البخس والتطفيف موضوعا ، وإلحاقها بها حكما .

صحة المعاملة المطفف فيها وفسادها

قوله : (ولو وزن الربوي بجنسه فطفف في أحدهما فإن جرت المعاوضة الخ) . أقول
قد عرفت أنه لا إشكال في حرمة التطفيف تكليفا ، فإجارة نفسه عليه - كما يجارة نفسه على سائر الأفعال المحرمة - محرمة وضما وتكليفا ، كما عرفت مرارا .

وأما الكلام في صحة المعاملة المطفف فيها وفسادها فنقول : إن المعاملة قد تقع على الكلي في الذمة ، وقد تقع على الكلي في المعين الخارجي ، وقد تقع على الشخص المعين للوجود في الخارج المشار إليه بالإشارة الحسية .

أما على الصورتين الأولتين فلا إشكال في صحة المعاملة وعدم فسادها بالتطفيف الخارجي فإن المعاملة قد انعقدت صحيحة ، ولكن البائع ، أو من يباشر الإقباض والتسليم طفف في الكيل والوزن ، أو في الذرع والعدد ، وهو لا يوجب فسادها ، بل يكون الدافع مشغول الذمة بما نقص عن الحق ، ولا يفرق في ذلك بين كون المعاملة ربوية أو غير ربوية كما هو واضح .

وعلى الجملة : إن هاتين الصورتين خارجتان عما نحن فيه .

وأما على الصورة الثالثة فربما يقال : يبطلان المعاملة إذا وقعت على المتاع الخارجي بما أنه مقدر بمقدار كذا فظهر عدم انطباق العنوان للمحوظ في البيع على المشار إليه الخارجي ووجه البطلان أن ما هو معنون يستوان كذا غير موجود في الخارج ، وما هو موجود في الخارج غير معنون بذلك العنوان ، ونوم إلغاء الإشارة أو الوصف فاسد ، فإن اللازم هو الأخذ بكليهما ، لتعلق قصد المتبايعين بها .

وفيه أنه لا وجه للبطلان إذا تخلف العنوان ، فإنه ليس من العناوين المقومة ، بل هو إما أن يكون مأخوذاً على نحو الشرطية ، أو على نحو الجزئية كما سيجيء . ولا يقاس ذلك بتخلف العناوين التي تغد من الصور النوعية عند العرف ، كما إذا باع صندوقاً فظهر أنه طبل ، أو باع ذهباً فظهر أنه ذهب ، أو باع بخلاً فظهر أنه حمار فإن البطلان في أمثالها ليس

من انفكالك العنوان عن الاشارة ، بل من جهة عدم وجود البيع أصلاً ، وقد تقدم ذلك في البحث عن بيع هياكل العبادة وعن بيع الدرام المشوشة .

وربما يقال : إن المورد من صفريات تفارض الاشارة والعنوان ، وتقديم أحدهما على الآخر يختلف بحسب اختلاف الموارد .

وفيه أن الكبرى وإن كانت مذكورة في كتب الشيعة والسنة (١) إلا أنها لا تنطبق على مانحن فيه ، فإن البيع من الامور القصدية ، فلا معنى لتردد المتبايعين فيما قصده . نعم قد يقع التردد منها في مقام الاتبات من جهة اشتباه ماهو المقصود بالذات .

والذي ينبغي أن يقال : إن الصور للتصور في المقام ثلاث ، الاولى : أن يكون إنشاء البيع مطلقاً على كون المبيع متصفاً بصفة خاصة ، بأن يقول : بعتك هذا المتاع الخارجي على أن يكون متناً فظهر الخلاف ، وهذا لا إشكال في بطلانه ، لامن جهة التطقيف ، ولامن جهة تخلف الوصف ، بل لقيام الإجماع على بطلان التعليق في الإنشاء .

الثانية : أن ينشأ البيع منجزاً على المتاع الخارجي بشرط كونه كذا مقدار ثم ظهر الخلاف ، وهذا لا إشكال في صحته ، فإن تخلف الأوصاف غير الموقوفة للصورة النوعية لا يوجب بطلان المعاملة ، غاية الأمر أنه يوجب الخيار للمشتري .

الثالثة : أن يكون مقصود البائع - من قوله : بعتك هذا المتاع الخارجي بدینارين على أن يكون كذا مقدار - بيع للوجود الخارجي فقط ، وكان غرضه من الاشتراط الاشارة الى تعيين مقدار العوضين ، ووقوع كل منها في مقابل الآخر بحيث يقسط الثمن على أجزاء الثمن ، وعليه فإذا ظهر الخلاف صح البيع في المقدار الموجود وبطل في غيره ، نظير بيع ما يملك وما لا يملك ، كالخمر مع الشاة والخمر مع الخل .

والظاهر هي الصورة الأخيرة ، فإن مقصود البائع من الاشتراط المذكور ليس إلا بيان مقدار المبيع فقط ، من غير تعليق في الإنشاء ، ولا اعتبار شرط في المعاملة كما هو واضح ، هذا كله إذا لم يكن البيع ربوياً .

وأما إذا كان ربوياً ، فإن كان من قبيل الصورة الاولى بطل البيع للتعليق ، مع قطع النظر

(١) في ج ٢ شرح فتح القدير في المهر ص ٤٦٤ : إن الاشارة والتسمية اذا اجمعا والمشار اليه من خلاف جنس المسمى فالعبرة بالتسمية ، لأنها تعرف الماهية والاشارة تعرف الصورة ، فكان اعتبار التسمية أولى ، لأن المعاني أحق بالاعتبار ، وإن كان المشار اليه من جنس المسمى إلا أنها اختلفت وصفاً فالعبرة للاشارة ، لأن المسمى موجود في المشار اليه ذاتاً والوصف يتبعه . إلى أن قال : والشأن في التخرج على هذا الأصل .

عن الصلح ، وكون المعاملة ربوية ، وإن كان من قبيل الصورة الثانية بطل البيع ، لكونه ربوياً ، مع قطع النظر عن تخالف الشرط . وإن كان من قبيل الصورة الثالثة قسط الثمن على الأجزاء ، وصح البيع في المقدار الموجود ، وبطل في غيره .

التنجيم - اصول الاسلام أربعة

قوله : (السادسة : التنجيم (١) حرام ، وهو كما في جامع المقاصد الإخبار عن أحكام النجوم) . أقول : تحقيق المرام يبتني على مقدمتين : المقدمة الأولى في بيان أمرين : الأمر الأول : أن أصول الاسلام أربعة :

الأول : الإيمان بالله ، والافرار بوجوده ، وكونه صانعاً للعالم ، وبجميع ما يحدث فيه من غرائب الصنع ، وآثار الرحمة ، وعجائب الخلق ، واختلاف الموجودات من الشمس والقمر والنجوم والرياح والسحاب والجبال والبحار والأشجار والأثمار ، واختلاف الليل والنهار ، فمن أنكر ذلك كان كافراً ، كالدهرية الفاتنين : بكون الأمور كلها تحت سلطان الدهر بلا احتياج إلى الصانع ، وكفره ثابت بالضرورة من المسلمين ، بل ومن جميع الملين ، وقد دلت الآيات الكثيرة على أن من لم يؤمن بالله وأنكره فهو كافر . الثاني : الإقرار بتوحيده تعالى ، وبقائه الشريك ، والقول : بأن للعالم أكثر من صانع واحد ، كما يقوله الثنوية وغيرهم ، وكفر منكر التوحيد ثابت بكثير من الآيات - كقوله تعالى (٢) : (إنما المشركون نجس) - والروايات .

الثالث : الإيمان بنبوة محمد (ص) والاعتراف بكونه نبياً مرسلًا : (لا ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى) ومن أنكر ذلك - كاليهود والنصارى وأشباههم - كان كافراً بجملة الضرورة من المسلمين ، وقد دلت عليه جملة من الآيات والروايات . وأما الإقرار بالانبياء السابقين فهو داخل في الإقرار بما جاء به النبي (ص) ، فانكاره يوجب الكفر من جهة تكذيب النبي (ص) .

الرابع : الإيمان بالمعاد الجسماني ، والافرار بيوم القيامة والحشر والنشر ، وجمع العقظام البالية ، وإرجاع الأرواح فيها ، فمن أنكر للمعاد أو أنكر كونه جسمانياً فهو كافراً بالضرورة ولا بد وأن يعلم أن الإقرار بهذه الأمور الأربعة له موضوعية في التلبس بحلية الاسلام ، وإنكار أي واحد منها في حد نفسه موجب للكفر ، سواء أكان مستنداً إلى العناد واللجاج

(١) تجتم من التفعيل ، رعى النجوم وراقبها ليعلم منها أحوال العالم .

(٢) سورة التوبة : آية : ٣٨ .

أم كان مستنداً الى العقلية وعدم الالتفات للناسخ عن التفسير أو القصور، وقد دلت الآيات الكثيرة ايضاً على كفر منكر المعاد .

الامر الثاني : أنه يجب على العباد الاعتراف بفرائض الله وسنن رسوله (ص)، وبما جاء به النبي (ص)، فمن تركها جاحداً وهو عالم بأن إنكاره هذا يستلزم تكذيب النبي (ص) فهو كافر، وإلا فلا ملازمة بين الانكار وبين الكفر، ومن هنا لا يحكم بكفر المخالفين في الظاهر مع إنكارهم الولاية .

وقد دلت الآيات وروايات الفريقين على اعتبار الامور المذكورة في الاسلام، وحقن الدماء، وحفظ الاموال، وفي موثقة جماعة (١) : (الاسلام شهادة أن لا إله إلا الله والتصديق برسول الله به حققت الدماء وعليه جرت المناكح والموارث وعلى ظاهره جماعة الناس) . وفي رواية داود بن كثير الرقي (٢) : (إن الله تعالى فرض فرائض موجبات على العباد فمن ترك فريضة من الموجبات وجحدتها كان كافراً) . ومن طرق العامة (٣) عن رسول الله (ص) : (أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله ويؤمنوا بي وبما جئت به فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم) .

المقدمة الثانية : أنه لا إشكال في اختلاف الأجرام العلوية والكيفيات الخاصة بالحالة بين الفلكيات بعضها مع بعض، وتأثيرها في الأوضاع الأرضية والأجسام العنصرية، كتأثير قرب الشمس من خط الاستواء وبعدها عنه في اختلاف الفصول، وكزيادة الرطوبة في الابدان بزيادة نور القمر ونقصانها بنقصانها، وكزيادة أدمغة الحيوانات والنباتات بزيادة نوره ونقصانها بنقصانها، وكزيادة البقول والثمار نمواً ونقصانها إحمراراً واخضراراً عند زيادة نور القمر، بل ذكر المحقق البهائي في الحديقة الحلالية ان المزاولين لها يسمعون صوتاً من الغناء والقرع والبطبخ عند تعدده وقت زيادة النور، وكزيادة المياه في البحار والشطوط والينابيع في كل يوم من النصف الاول من الشهر ونقصانها يوماً فيوماً في النصف الاخير منه، الى غير ذلك من الآثار الواضحة التي يجوز الاعتقاد بها، والاخبار عنها، من دون أن يترتب عليه محذور شرعي .

وأيضاً لا إشكال في جواز النظر الى أوضاع الكواكب وسيرها، وملاحظة اقتران بعضها مع بعض، والاذعان بها والاخبار عنها، كالاخبار عن سير الكواكب حركة سريعة من المشرق الى المغرب في يوم وليلة التي بها يتحقق طلوعها وغروبها، ويتحقق الليل

(١) راجع ج ٣ اوافي ص ١٨ . (٢) راجع ج ٣ اوافي ص ٤٠ .

(٣) راجع ج ٨ سنن البيهقي ص ٢٠٢ .

والنهار ، كما حقق في الهيئة القديمة ، وكالاتخبار عن الحسوف والكسوف ، وعن مجازبات الكواكب ومقارناتها ، واختفائها واحتراقها ، ونحوها من الامور الواضحة المقررة في علم معرفة التفويم وعلم الهيئة ، فان الاخبار عنها — نظير الاخبار عن طلوع الشمس في أول اليوم وعن غروبها في آخره — مبني على التجربة والامتحان والحساب الصحيح الذي لا يتخلف غالباً ، ومن الواضح جسداً أنه لا يرتبط شيء منها بما نحن فيه ، بل هي خارجة عن علم النجوم .

نعم اذا استند الخبر عن تلك الامور الى الظنون غير المعتبرة عقلاً ، وكان كلامه ظاهراً في الاخبار الجزمي كان الاخبار حراماً من جهة الكذب ، وعليه فلا وجه لما ذكره المصنف من تجويز الاخبار عن سير الكواكب مع الاستناد الى الامارات الظنية .

اذا عرفت هاتين المقدمتين فنقول : قد اختلفت الاقوال في جواز تعلم النجوم وتعليمها والنظر فيها مع عدم اعتقاد تأثيرها أصلاً وعدم جوازه .

ونتقيح المسألة وتهذيبها يقع في امور :

الاول : قال جمع من الفلاسفة : إن للأفلاك نفوساً ترسم فيها صور المقدرات ، ويقال لها : لوح المحو والاثبات ، وإن الأفلاك متحركة على الاستدارة والدوام حركة إرادية اختيارية للشبه بعالم العقول ، والوصول الى المقصد الأقصى ، وإنها مؤثرة في ما يحدث في عالم العناصر من الموت والمرض والصحة والفقر والغنى ، وإن نظام الكل بشخصيته هو الانسان الكبير ، والعقول والنفوس بمنزلة القوى العاقلة والمعاملة التي هي مبادي الادراكات والتجريكات رائتفسوس المنطبعة بمنزلة الروح الحيواني . وعلى الجملة التزموا بأن الموجودات الممكنة نرمتها مفوضة الى النفوس الفلكية ، والعقول الطولية ، وأن الله تعالى بعد خلقه العقل الاول منعزل عن التصرف في مخلوقه .

وفيه أنه على خلاف ضرورة الدين ، وإجماع المسلمين ، والاعتقاد به كفر وزندقة ، لكونه إنكاراً للصانع ، فان الأدلة العقلية والسمعية من الآيات والروايات مطبقة على إثبات الصانع ، وإثبات القدرة المطلقة له تعالى ، وأن أزمة المخلوقات كلها في قبضة قدرته ، يفعل فيها ما يشاء ، ولا يسئل عما يفعل وهم يسألون .

إلا أن يكون مراد الفلاسفة أن القياض على الاطلاق في جميع الحالات هو الباري تعالى . لكن إضافة الوجود بواسطة النفوس الفلكية ، وهي طرق لوصول الفيض ، وليست مؤثرة في عالم العناصر ليلزم منه إنكار الصانع . ويظهر هذا من كلام جماعة منهم .

إن أن الظاهر من الآيات والروايات أن حركة الأفلاك إنما هي حركة قمرية ،

وبمباشرة للملائكة ، فالاعتقاد على خلافه مخالف للشرع ، وتكذيب للنبي الصادق (ص) في إخباره ، فيكون كفراً ، وإرادة النفوس الفلكية من الملائكة من تأويلات الملاحدة ، كما صرح به المجلسي (ره) في اعتقاداته .

ثم إن الاعتقاد بالامور المذكورة إنما يوجب الكفر إذا علم المتقدم بالملازمة بينها وبين إنكار الصانع ، أو تكذيب النبي (ص) ، وإلا فلا محذور فيه ، كما عرفت في المقدمة الثانية . الامر الثاني : أن يلتزم بتأثير الاوضاع الفلكية والكيفيات الكوكبية بنفسها في حوادث العوالم السفلية ، كتوسعة الرزق وانوثة الولد ورجولته وصحة المزاج وسقمه وازدياد الاموال ونقصانها وغيرها من الخيرات والشرور ، سواء قلنا بالنفوس الفلكية أم لم قل . وهو على وجهين : الاول : أن يكون ذلك علة تامة لحدوث الحوادث . والثاني : أن يكون شريكاً للعلة في الامور المذكورة .

وكلا الوجهين باطل ، لانه إنكار للصانع ، أو لتوحيده جل وعلا ، والظاهر أنه لاخلاف في ذلك بين الشيعة والسنة (١) بل قامت الضرورة بين المسلمين على كفر من اعتقد بذلك . قال العلامة المجلسي في مرآة العقول : (إن القول باستقلال النجوم في تأثيرها كفر وخلاف لضرورة الدين ، وأن القول بالتأثير الناقص إما كفر أو فسق) . وقال المحقق البهائي في الحديقة الحلالية : إن الالتزام بأن (تلك الاجرام هي العلة المؤثرة في تلك الحوادث بالاستقلال أو أنها شريكة في التأثير فهذا لا يحمل للمسلم اعتقاده وعلم النجوم المبتنى على هذا كفر . انه غير ذلك من كلمات الاعاظم الصريحة فيما ذكرناه .

(١) عن ابن أبي الحديد في شرح نهج البلاغة : إن المعلوم ضرورة من الدين إبطال حكم النجوم ، وتحريم الاعتقاد بها ، والزجر عن تصديق المنجمين .

وفي ج ٣ سنن البيهقي ص ٣٥٨ في حديث زيد الجهمي قال الشافعي : وأما من قال : مطرنا بنوء كذا على ما كان بعض أهل الشرك يعنون من إضافة المطر الى أن أمطره نوء كذا فذلك كفر .

وفي الموضع المزبور عن الجهمي عن رسول الله (ص) قال الله : أصبح من عبادي مؤمن وكافر فأما من قال : مطرنا بفضل الله ورحمته فذلك مؤمن بي كافر بالكوكب وأما من قال : مطرنا بنوء كذا وكذا فذلك كافر بي مؤمن بالكوكب . ورواه العلامة (ره) مرسل في ج ١ التذكرة في صلاة الاستسقاء . ورواه صاحب الوسائل أيضاً مرسل في ج ٢ تل باب ١٤ تحريم العمل بعلم النجوم من آداب السفر ص ١٨٩ .

في لبنان العرب مادة نوا ، قال ابو عبيد : الانواء ثمانية وعشرون نجماً معروفة .

الأمر الثالث : أن يلتزم بكون أوضاع الكواكب - من التقارن والتباعد والانصال والتزيع والاختفاء وغيرها - من الحالات - علامة على حوادث عالم العناصر التي تحدث بقدرة الله وإرادته : بأن يجعل الوضع الفلاني علامة رجولة الولد ، والوضع الفلاني علامة انوثته وهكذا ، كما أن سرعة حركة النبط علامة على الحمى ، واختلاج بعض الاعضاء علامة على بعض الحوادث المستقبلية ، ونصب العلم علامة على التعزية والرتاء . وهذا الوجه قد اختاره السيد بن طاووس في محكي كلامه في رسالته النجومية ، ووافقه عليه جمع من الأماظم ، كالمحقق البهائي في الخديقة الهلالية ، والسيد الجزائري في شرح الصحيفة السجادية (١) . والمحدث النوري في المستدرك (٢) وغيرهم ، وحملوا عليه ما روي من صحة علم النجوم وجواز تعلمه .

الأمر الرابع : أن يلتزم بأن الله تعالى قد أودع في طبائع أوضاع الكواكب خصوصيات تقتضي حدوث بعض الحوادث من غير أن يكون لها استقلال في التأثير ولو بسحر الشريعة ، وتلك الخصوصيات كالحرارة والبرودة المقتضيتين للاحراق والتبريد . وهذان الوجهان وإن لم يكن الاعتقاد بهما موجبا للكفر بأنفسهما ، إلا أنها باطلان لوجوه الأول : أنه لا طريق لنا إلى كشف هذا المعنى في مقام الاثبات وإن كان ممكنا في مقام الثبوت .

الثاني : أن ذلك مناف لاطلاق الروايات (٣) الدالة على حرمة العمل بعلم النجوم وجعلها - المطالع في ازمة السنة ، وكانت العرب في الجاهلية اذا سقط منها نجم وطلع آخر قالوا : لا بد من ان يكون عند ذلك مطر او رياح ، فينسبون كل غيث عند ذلك الى ذلك النجم فيقولون مطرنا بنوء الثريا الخ وإنما هو نوء آلا أنه اذا سقط الساقط منها بالمغرب ناء المطالع بالشرق : أي نهض وطلع .

(١) ص ١٨١ . (٢) ج ٢ ص ٤٣٣ .

(٣) في ج ٢ ثل باب ١٤ تحريم العمل بعلم النجوم من آداب السفر ص ١٨١ . وج ٤ ص ٤١٠ عن عبد الله بن عوف بن الأحمر قال : لما أراد أمير المؤمنين «ع» المسير الى النهروان أتاه منجم فقال له : يا أمير المؤمنين لا تسر في هذه الساعة وسر في ثلاث ساعات يمضين من النهار فقال «ع» : ولم ذلك ؟ قال : لأنك إن سرت في هذه الساعة أصابك وأصاب أصحابك أذى وضر شديد وإن سرت في الساعة التي أمرتك ظفرت وظهرت وأصبحت كلها طلبة ، فقال له أمير المؤمنين «ع» : تدري ما في بطن هذه الدابة أذكر أم أنسى ؟ قال : إن حسيت علمت ، قال له أمير المؤمنين «ع» : من صدقك على هذا القول -

علامة على الحوادث ، وظاهر جملة من

— كذب بالقرآن إن الله عنده علم الساعة وينزل الغيث ويعلم ما في الأرحام وما تدري نفس ماذا تكسب غداً وما تدري بأي أرض تموت إن الله عليم خبير ما كان عهد (ص) يدعي ما ادعيت أتزعم أنك تهتدي إلى الساعة التي من سار فيها حاق به الضر ؟؟ من صدق بهذا استغنى بقوله عن الاستعانة بالله في ذلك الوجه واحوج إلى الرغبة اليك في دفع المكروه عنه وينبغي له أن يوليكَ الحمد دون ربه فمن آمن لك بهذا فقد اتخذك من دون الله نداً وضداً ، ثم قال «ع» : اللهم لا طير إلا طيرك ولا ضير إلا ضيرك ولا خير إلا خيرك ولا إله غيرك بل نكذبك ونخالفك ونسير ونسير في الساعة التي نهيت عنها . ضعيفة لعبد الله ابن عوف وعمر بن سعد وعهد بن علي القرشي وغيرهم ، ولكن آثار الصدق منها ظاهرة . وقريب منه ما نقله السيد في نهج البلاغة مرسلًا : أعني الخطبة ٧٦ من خطبه «ع» قوله : حاق به الضر ، أي احاط به .

وفي الباب المزبور من ج ٢ ثل عن معان الأخبار عن الكاظمي قال : سمعت زين العابدين إلى أن قال : والدنوب التي تظلم الهواء السحر والكهانة والايمان بالنجوم . ضعيفة لأحمد ابن يحيى بن زكريا وبكر بن عبد الله بن حبيب وغيرهما .

وفي ج ٤ مرآة العقول ص ٤١٤ . وج ١٤ الوافي ص ١٣٢ . وج ٢ ثل باب ١٤ تحريم العمل بعلم النجوم من آداب السفر ص ١٨١ : عن عبد الملك بن أعين قال : قلت لأبي عبد الله «ع» : اني قد ابتليت بهذا العلم فأريد الحاجة فإذا نظرت إلى الطالع ورأيت الطالع الشر جلست ولم أذهب فيها وإذا رأيت الطالع الخير ذهبت في الحاجة ؟ فقال لي : تقضي ؟ قلت : نعم ، قال : احرق كتبك . حسنة لعبد الملك .

وفي ج ٢ ثل باب ٥٢ عدم جواز تعلم النجوم مما يكتسب به ص ٥٤٤ . وج ٢ المستدرک باب ١١ من آداب السفر ص ٧٣ . وج ٤ مرآة العقول ص ٤١١ . والاحتجاج للطبرسي ص ١٩١ في حديث احتجاج الصادق «ع» على الزنديق ، قال : فما تقول في علم النجوم ؟ قال «ع» : هو علم قلت منافعه وكثرت مضراته لأنه لا يدفع به المقدور ولا يجني به المحذور إن أخير المنجم بالبلاء لم ينتج التحرز من القضاء وإن أخير هو بخير لم يستطع تعجيله وإن حدث به سوء لم يمكنه صرفه والمنجم يضاد الله في علمه بزعمه أن يرد قضاء الله عن خلقه . مرسله .

وفي الباب المذكور من ثل عن الحقي في المعبر والعلامة في التذكرة والشهيدان قولا : من صدق كاهناً أو منجماً فهو كافر بما أنزل على عهد (ص) . مرسله .

الروايات (١) ان لعلم النجوم حقيقة واقعية ، ولكن لا يحيط بها غير علام الغيوب ، ومن (١) في ج ٤ مرآة العقول ص ٤١٠ عن قيس بن سعد قال : كنت كثيراً أسائر أمير المؤمنين «ع» اذا سار الى وجه من الوجوه فلما قصد النهر وان وصرنا بالمداين وكنت يومئذ مسائراً له إذ خرج اليه قوم من اهل المداين ، الى ان قال : وكان فيمن تلقاه دهقان وكانت الفرس تحم برأيه في النجوم فجري بينه وبين علي «ع» بعض الاسئلة فقال الدهقان لأدري ، ثم قال علي «ع» : لو علمت ذلك لعلمت انك تحصى عقود القصب في هذه الامة ومضى أمير المؤمنين فهزم اهل النهر وان فقتلهم وعاد بالفتية والظفر ، فقال الدهقان : ليس هذا العلم بما في ايدي اهل زماننا هذا علم مادته من السماء . ضعيفة لابي جبارود زياد من المنذر وفي الاحتجاج ص ١٩٣ . والموضع المذكور من مرآة العقول عن أبان بن تغلب قال : كنت عند ابي عبد الله «ع» إذ دخل عليه رجل من اهل اليمن ، الى ان قال «ع» : ما صنعتك يا سعد ؟ فقال : جعلت فداك أنا من اهل بيت تنظر بالنجوم لا يقال : إن باليمن أحداً أعلم بالنجوم منا ، الى أن ذكر أبو عبد الله «ع» اموراً فقال له الجاني : ما ظننت أن أحداً يعلم هذا وما يدري ما كنهه . رسالة .

وفي ج ٤ كاهامش مرآة العقول . و ج ١٤ الوافي ص ١٣١ . و ج ٢ ثل باب ٥٢ عدم جواز تعلم النجوم مما يكتسب به ص ٥٤٣ عن هشام الخفاف قال : قال لي أبو عبد الله كيف يصرك بالنجوم ؟ قال : قلت : ما خلقت بالعراق أبصر بالنجوم مني ، الى أن قال «ع» : إن أصل الحساب حق ولكن لا يعلم ذلك إلا من علم مواليد الخلق كلهم . مجهولة لحامد الأزدي وفي ج ٤ كاهامش مرآة العقول ص ٣٣٤ . و ج ١٤ الوافي ص ١٣٠ . و ج ٢ ثل باب ٥٢ عدم جواز تعلم النجوم مما يكتسب به ص ٥٤٣ : عن عبد الرحمن بن سيابة عن أبي عبد الله «ع» بعد أن جوز النظر الى النجوم قال : انكم تنظرون في شيء منها كثيره لا يدرك وقليله لا ينتفع به . ضعيفة لعبد الرحمن بن سيابة . ومجهولة للحسن بن أسباط . وفي ج ١٤ الوافي ص ١٣٧ . و ج ٤ كاهامش مرآة العقول ص ٣٩٦ : عن سليمان ابن خالد قال : سألت أبا عبد الله «ع» عن الحر والبرد مما يكونان ؟ فأجاب الامام «ع» بما حاصله : أن المريخ كوكب حار وزحل كوكب بارد فكما ارتفع المريخ درجة المحط زحل درجة فذلك يشتد الحر في الصيف واذا انعكس الأمر اشتد البرد كما في الشتاء وشدة البرد في الصيف أحياناً فستندة الى القمر وشدة الحر في الشتاء أحياناً فستندة الى الشمس . حسنة لأبراهيم بن هاشم . الى غير ذلك من الروايات للذكورة في الأبواب المتقدمة وغيرها وأكثرها مذكورة في ج ٤ مرآة العقول ص ٤٠٨ — ٤١٤ .

ارتضاء لغيبه ، فلا يجوز لغيره أن يجعلها علامة على الحوادث .
ومن هنا قال الشهيد في محكي قواعده : (وأما ما يقال : من أن استفاد الأفعال اليها
كاستناد الإحراق إلى النار ، وغيرها من العاديات : إلى أن قال : فهذا لا يكفر معتقده ،
ولكنه مخطئ أيضاً) .

الثالث : أن ذلك مناف للأخبار المتواترة الواردة في الحث على الدعاء والصدقات وسائر
وجوه البر ، والدالة على أنها ترد القضاء الذي نزل من السماء ، وأبرم إراماً ، وأنها ترد
البلاء للمبرم ، ومن الواضح جداً أن الالتزام بالوجهين المذكورين إنكار لذلك ، وهو مستلزم
للكفر من حيث إنه تكذيب للنبي (ص) ، ولا يفرق في ذلك بين كون الالتزام بأن أوضاع
الكواكب مجرد علامة على الحوادث ، أو مؤثرة فيها ولو بغير شعور واختيار نظير
الحرارة والبرودة .

لا يقال : قد ورد في بعض الأحاديث (١) أنه يكره التزويج في بعض الأيام والساعات
لتحوسبها كحقاق الشهر ، وعند كون القمر في برج العقرب ، فيستفاد من ذلك أن سير
الكواكب وأوضاعها علامة على بعض الحوادث .

فإن ذلك لا ينافي ما قدمناه بعد أن كان المبين له هو الشارع على السنة امتثاله ، وقد عرفت
دلالة بعض الأخبار على أن لعلم التنجيم حقيقة ، ولكن لا يعلم بها غير علام الغيوب ، ومن
ارتضاء لغيبه .

على أن ذلك أجني عما نحن فيه ، فإن كراهة التزويج في تلك الأوقات ككراهة الصلاة
في المواضع المكروهة ، وكراهة الجماع في الأوقات المخصوصة ، فلا دلالة في ذلك على المطلوب
الأمر الخامس : هل يجوز تعلم علم التنجيم في حد ذاته من غير إذن بتأثير الكواكب
أم لا ؟ نسب الشهيد في محكي الدروس القول بالحرمة إلى بعض الأصحاب ، ولكن الظاهر

(١) في ج ٧ التهذيب باب من الزيادات في فقه النكاح ص ٢٤٧ . وج ٣ ثل باب ٥٤
كراهة التزويج والقمر في العقرب من مقدمات النكاح ص ١٥ : عن محمد بن حمران عن
أبي عبد الله «ع» : من تزوج امرأة والقمر في العقرب لم ير الحسن . وعن الصدوق يروى
أنه يكره التزويج في حقايق الشهر .

وفي ج ٢ ثل باب ١١ كراهة السفر والقمر في برج العقرب من آداب السفر ص ١٨١
عن الكليني والصدوق والحسن عن أبي عبد الله «ع» قال : من سافر أو تزوج والقمر في
العقرب لم ير الحسن .

من بعض الأحاديث (١) هو الجواز إذا كان ذلك لمجرد معرفة سائر الكواكب وأوضاعها الخاصة وفاقاً لجمع من الأعظم رضوان الله عليهم . وأما ما يوم حرمة تعلم النجوم من أحاديث الشيعة (٢) والسنة (٣) فحمول على غير هذه الصورة والله العالم .

حفظ كتب الضلال

قوله : (السابعة حفظ كتب الضلال حرام في الجملة بلا خلاف) . أقول : قال الشيخ في غنائم الميسوط : إذا وجد في المقام كتب نظير فيها - الله أن قال - : وإن كانت كتباً لا يحمل إمساكها كالكفر والزندقة وما أشبه ذلك لا يجوز بيعه . ثم حكم بوجوب تزييفها وإتلافها ، وحكم بكون التوراة والإنجيل من هذا القبيل ، لوقوع التحريف فيها . ونحوه العلامة في غنائم التذكرة .

ثم إن المراد بكتب الضلال كل ما وضع لغرض الإيضال وإغواء الناس ، وأوجب الضلالة والقواية في الاعتقادات أو الفروع . فيشمل كتب الفحش والمجون والسخرية ، وكتب القصص والحكايات والجرائد المشتملة على الضلالة ، وبعض كتب الحكمة والعرفان والسحر والكهانة ونحوها مما يوجب الإيضال .

وقد استدل على حرمة الحفظ بوجوه :

الأول : حكم العقل بوجوب قلع مادة الفساد .

وفيه أن مدرك حكمه إن كان هو حسن العدل وقبح الظلم - بدعوى أن قلع مادة الفساد حسن ، وحفظها ظلم وهتك للشارع - فيرد عليه أنه لا دليل على وجوب دفع الظلم في جميع الموارد ، وإلا لوجب على الله وعلى الأنبياء والأوصياء الممانعة عن الظلم تكوينا ، مع أنه تعالى هو الذي أقدر الإنسان على فعل الخير والشر ، وهذاه السبيل إما شاكراً ، وإما كفوراً .

(١) في ج ٤ مرآة العقول ص ٤١٤ : عن ابن أبي عمير إنه قال : كنت أنظر في النجوم وأعرفها وأعرف الطالع فيدخلني من ذلك شيء فشكوت ذلك إلى أبي الحسن موسى بن جعفر وعنه فقال : إذا وقع في نفسك شيء فتصدق على أول مسكين ثم إمض فإن الله يدفع عنك . حسنة لأبراهيم بن هاشم . وقد تقدم في رواية عبد الملك بن أعين . ورواية عبد الرحمن بن سيابة ما يدل على ذلك .

(٢) راجع المصادر المذكورة و ج ١٤ البحار ص ١٤٥ - ١٥٦ .

(٣) راجع ج ٨ سنن البيهقي ص ١٣٨ .

وإن كانت مدرك حكمه وجوب الإطاعة وحرمة المعصية ، لأمره تعالى بجمع مادة الفساد فلا دليل على ذلك إلا في موارد خاصة ، كما في كسر الأصنام والصلبان وسائر هياكل العبادة . وأما التمسك برواية تحف العقول في استفادة كلية الحكم فسيأتي الكلام فيه .
نعم إذا كان الفساد موجباً لو من الحق وسد باباً ، وإحياء الباطل وتشديد كلمته وجب دفعه ، لأهمية حفظ الشريعة المقدسة ، ولكنه أيضاً وجوب شرعي في مورد خاص ، فلا يرتبط بحكم العقل بقلع مادة الفساد .

الوجه الثاني : قوله تعالى (١) : (ومن الناس من يشتري لهو الحديث ليضل عن سبيل الله) . فقد قيل (٢) في تفسير الآية : أن يشتري كتاباً فيه لهو الحديث ، فتشمل حفظ كتب الضلال أيضاً .

وفيه أولاً : أن المذموم في ظاهر الآية هو اشتراء لهو الحديث للاضلال ، ومن الواضح أن هذا المعنى أجنبي عن حفظ كتب الضلال ، لعدم العلم بترتب الغاية المحرمة عليه ، غاية الأمر احتمال ترتب الاضلال على الحفظ .

وثانياً : أنا إذا سلمنا ذلك فالمستفاد من الآية حرمة اشتراء كتب الضلال ، ولإدلالة فيها على حرمة إبقائها وحفظها بعد الشراء ، كما أن التصوير حرام ، وأما اقتناؤه فليس بحرام ، والزنا حرام وتربية اولاد الزنا ليس بحرام . وقد تقدم ذلك في البحث عن جواز اقتناء الصور المحرمة .

وثالثاً : أنه قيل (٣) : إن الآية قد نزلت في النضر بن الحارث بن كادة ، فإنه كان يشتري كتباً فيها أحاديث الفرس من حديث رستم واسفنديار ، وكان يلقي الناس بذلك ، ويظرف به ليصدمهم عن سماع القرآن وتدبر ما فيه . نظير الجرائد المعروفة في هذا الزمان فإنها مشتملة على الأمور اللاهية التي تصد الناس عن الحق .

ورابعاً : ما ذكره المحقق الأيرواني من أن المراد من الاشتراء هو التعاطي ، وهو كناية عن التحدث به ، وهذا داخل في الاضلال عن سبيل الله بسبب التحدث بهو الحديث ولما إشكال في حرمة الاضلال ، وذلك غير مانع فيه من إعدام ما يوجب الاضلال .

(١) سورة لقمان ، آية : ٥ .

(٢) في ج ٢ تفسير التبيان ص ٤٢٩ : (ومن الناس من يشتري لهو الحديث) : أي يستبدل لهو الحديث ، قيل في معناه قولان : أحدهما : أن يشتري كتاباً فيه لهو الحديث .

الثاني : أنه يشتري لهو الحديث عن الحديث

(٣) راجع الموضع المزبور من التبيان .

الوجه الثالث : قوله تعالى (١) : (واجتنبوا قول الزور) . وفيه ان قول الزور قد فسر بالكذب (٢) . وسيأتي في مبحث حرمة الفناء تفسير قول الزور بالفناء في جملة من الروايات ، ولامناطات بين التفسيرين ، فان كلاً منها لبيان المصداق ، وقد ذكرنا في مبحث التفسير ان القرآن لا يختص بطائفة ، ولا بمصداق وإلا لنفد بتنفيذ تلك الطائفة وانعدم ذلك المصداق ، بل القرآن يجري مجرى الشمس والقمر ، كما في عدة من الروايات ، وقد ذكرنا جملة منها في مقدمات التفسير ، وجمعها في مشكاة الانوار المعروف بمقدمة تفسير اليرهان ، وكيف كان فالآية غريبة عما نحن فيه .

لا يقال : إن الآية تدل على إعدام كتب الضلال ، لكونها من أظهر مصاديق الكذب بل هي كذب على الله ورسوله .

فإنه يقال : غاية ما يستفاد من الآية وجوب الاجتناب عن التكلم بالكذب ، وأما إعدامه فلا ، وإلا لوجب إعدام جميع ما فيه كذب كأكثر التواريخ ونحوها ، ولم يلتزم به أحد من المحصلين فضلاً عن الفقهاء .

الوجه الرابع : ان جملة من فقرات رواية تحف العقول تدل على حرمة حفظ كتب الضلال : منها قوله «ع» : (إنما حرم الله الصناعة التي يجي منها الفساد محضاً) بدعوى أن مفهوم المحصر يقتضي حرمة الصناعة المحرمة بجميع منافعها ، ومنها الحفظ .

وفيه ان حرمة الصناعة لا تلازم حرمة إبقاء المصنوع كما تقدم في مبحث إبقاء الصور المحرمة ، فغاية ما تدل عليه الرواية ان تأليف كتب الضلال او استنساخها من المهرمات ، لصدق الصناعة عليها ، ولا تدل على حرمة الإبقاء .

ومنها قوله «ع» : (وما يكون منه وفيه الفساد محضاً - الى قوله «ع» - وجميع الثقلب فيه من جميع وجوه الحركات كلها) . وفيه ان صدق الثقلب على الحفظ ممنوع خصوصاً اذا كان غرض الحافظ عدم وقوع كتب الضلال في أيدي الناس لتوجب اضلالهم .

ومنها قوله «ع» : (او يقوى به الكفر والشرك في جميع وجوه المعاصي او باب يوهن به الحق فهو جرم محرم ببيعته وشرائه وامساكه) .

وفيه ان الكبري وان كانت مسلمة ، ولكن للمناقشة في الصغرى مجالا واسماً ، لمنع كون الحفظ تنقية للكفر وإهانة للحق ، كما هو واضح ، الا ان يكون بهذا الداعي .

(١) سورة الحج ، آية : ٣٠ .

(٢) في ج ٢ تفسير البيان ص ٣٠٤ : (واجتنبوا قول الزور) : يعني الكذب ، وروي اصحابنا انه يدخل فيه الفناء وسائر الاقوال الملبية .

ويضاف الى جميع ما ذكرناه من الأجوبة أنها ضعيفة السند وغير متجيزة بشيء كما تقدم ، فلا تصلح أن تكون مستنداً لشيء من الأحكام الشرعية .

الوجه الخامس : حسنة عبد الملك بن أعين التي تقدمت في مبحث التنجيم ، حيث سأل عن ابتلائه بالنجوم (فقال لي : تقضي ؟ قلت : نعم ، قال : أحرق كتبك) .

وفيه أن مقتضى التفصيل فيها القاطع للشركة هو جواز الحفظ مع عدم الحكم .

الوجه السادس : الإجماع . وفيه أولاً : أنا لانسلم تحققه على المطلوب ، ولذا قال في الحدائق ، ما حاصله : أنه لا دليل على حفظ كتب الضلال . وأما الوجوه التي أقاموها على حرمة فهي تخمينية اعتبارية لا يجوز الاعتماد عليها في الأحكام الشرعية .

وثانياً : لو سلمنا تحققه على المطلوب فليس إجماعاً تعبدياً ، لاحتمال استناده الى الوجوه المذكورة في المسألة . ولو سلمنا جميع ذلك فالمتيقن من الإجماع ما يترتب عليه الإضلال خارجاً ، ولا ريب أن حرمة إضلال الناس عن الحق من الضروريات بين المسلمين ، فلا يحتاج في إثباتها الى الإجماع .

ثم لو سلمنا حرمة حفظ كتب الضلال فإنه لا بأس بحفظها لردّها ، أو إظهار ما فيها من العقائد الخرافية والفصوص المضحكة والأحكام الواهية ، وما ذكرناه ظهر حكم المعاملة عليها وضماً وتكليفاً ، وكذلك ظهر حكم كتب المخالفين المدونة في الفقه والمقائد والأخبار وغيرها .

حرمة حلق اللحية

ولإيأس بالتعرض لحرمة حلق اللحية إجابة لانتباس بعض الأفاضل . فنقول : المشهور بل المجمع عليه بين الشيعة والسنة (١) هو حرمة حلق اللحية ، وقد استدل عليها بوجوه :

(١) في ج ٢ فقه المذاهب ص ٤٥ : الحنفية قالوا : يحرم حلق لحية الرجل ، ومن ألا تزيد في طولها على القبضة . المالكية قالوا : يحرم حلق اللحية . وفي ص ٤٦ الحنابلة قالوا : يحرم حلق اللحية . وفي ص ٤٤ الشافعية قالوا : أما اللحية فإنه يكره حلقها والمبالغة في قصها وفي ج ١ سنن البيهقي ص ٥٢ باب سنة المضمضة عن عائشة قالت : قال رسول الله (ص) عشر من الفطرة قص الشوارب وإعفاء اللحية ، الحديث .

وفي ص ١٤٩ : عن ابن عمر عن النبي (ص) قال : أعفوا اللحى وأحفوا الشوارب وفي ص ١٥٠ عنه (ص) : جزوا الشوارب وأرخوا اللحى وخالفوا الجوس .

وفي ج ٧ سنن البيهقي ص ٣١١ عن النبي (ص) نهى عن نتف الشيب وقال : إنه من نور الاسلام . وعنه (ص) : لا تزعوا الشيب ، الحديث .

الوجه الأول : قوله تعالى (١) في التحدث عن قول الشيطان : (ولأمرهم فليغيرن خلق الله) . بدعوى أن خلق اللحية من تغيير الخلقة ، وكل ما يكون تغييراً لها فهو حرام . وفيه أنه إن كان المراد بالتغيير في الآية المباركة تغييراً خاصاً فلا شبهة في حرمة طلي إجمالاً ، ولكن لا دليل على كون المراد به ما يعم خلق اللحية ، وإن كان المراد به مطلق التغيير فكبرى ممنوعة ، ضرورة عدم الدليل على حرمة تغيير الخلقة على وجه الإطلاق ، وإلا لزم القول بحرمة التصرف في مصنوعاته تعالى حتى يمثل جري الأنهار وغرس الأشجار وحفر الآبار وقطع الأخشاب وقلم الأظفار وغيرها من التغييرات في مخلوقاته سبحانه .

والظاهر أن المراد به تغيير دين الله الذي فطر الناس عليها وفقاً للشيخ الطوسي (ره) في تفسيره (٢) . ويدل عليه قوله تعالى (٣) : (فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم) . وقد نقل الشيخ (ره) في تفسير الآية أقوالاً شتى ، وليس منها ما يعم خلق اللحية .

الوجه الثاني : ما في جملة من الروايات (٤) من الأمر بإعفاء اللحى وحف الشوارب ، والنهي عن التشبه باليهود والمجوس .

(١) سورة النساء ، آية : ١١٨ .

(٢) في ج ١ تفسير التبيان ص ٤٧١ وقوله تعالى : (ولأمرهم فليغيرن خلق الله) . اختلقوا في معناه ، فمن ابن عباس فليغيرن دين الله ، وروى ذلك عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليها السلام . وقال مجاهد : كذب عكرمة في قوله : إنه الاختصاص ، وإنما هو تغيير دين الله الذي فطر الناس عليه في قوله : فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم . وقال قوم : هو الوشم . وقال عبيد الله : لعن الله الواشيات والموتشيات والمغفلجات للتغيرات خلق الله .

وأقوى الأقوال قول من قال : فليغيرن خلق الله ، بمعنى دين الله ، بدلالة قوله : فطرة الله ، الآية . ويدخل في ذلك جميع ما قاله المفسرون ، لأنه إذا كان ذلك خلاف الدين فالآية نتناوله ، انتهى كلامه بأدنى تفاوت .

(٣) سورة الروم ، آية : ٢٩ .

(٤) في ج ١ ثل باب ٦٧ عدم جواز خلق اللحية من آداب الحمام ص ٨٠ . و ج ٤ الوافي باب جز اللحية ص ٩٩ : عن الصدوق قال : قال رسول الله (ص) : حفوا الشوارب وأعطوا اللحى ولا تشبهوا باليهود . مرحلة .

قال : وقال رسول الله (ص) : إن المجوس جزوا لحام ووفروا شواربهم وأما —

وفيه أولا : أنها ضعيفة السند . وثانياً : أنها لاتدل على الوجوب ، فإن من الواضح جداً أن إعفاء اللحية ليس واجباً ، بل الزائد عن القبضة الواحدة مذموم . نعم غاية الامر أنه يستفاد منها الاستحباب .

أقول : الظاهر أن الامر بالإعفاء عقيب الإحفاء ثم النهي عن التشبه باليهود ما ذكره المحدث القاساني «ره» بعد نقل الحديث من أن (اليهود لا يأخذون من لحام ، بل يطيلونها ، فذكر الإعفاء عقيب الإحفاء ثم النهي عن التشبه باليهود دليل على أن المراد بالإعفاء أن لا يتأصل ويؤخذ منها من دون استقصاء ، بل مع توفير وإبقاء بحيث لا يتجاوز القبضة فتستحق النار) . وعلى هذا فلا دلالة في ذلك على حرمة حلق اللحية ، لأن الأمور به حيث هو الإعفاء وإبقاء اللحية بما لا يزيد على القبضة ، وهو ليس بواجب قطعاً .

وأما النهي عن التشبه بالمجوس عقيب الإعفاء والاحفاء فالمراد به أن لاتحلق اللحية ، وتترك الشوارب ، كما يصنعون (قال رسول الله : إن المجوس جزوا لحام ووفروا شواربهم وأما نحن نجز الشوارب ونعفي اللحية وهي القطرة) . وعليه فلا يدل هذا النهي على حرمة حلق اللحية وترك الشوارب معاً ، فإن نفي التشبه يحصل بفعل أي منها .

وأما ما يقال : من أن الروايات لاتدل على وجوب الإعفاء : لاشتغالها على قص الشوارب ، وهو مستحب اتفاقاً .

ففيه أن ظهور الامر في الوجوب إنما ترفع اليد عنه بمقدار ما ثبت فيه الترخيص ، وقد حققنا ذلك في موضعه .

الوجه الثالث : رواية الجعفریات (١) الدالة على أن حلق اللحية من المثلة ، ومن مثل فعله لعنة الله .

وفيه أولا : أنها مجهولة السند . وثانياً : أن المثلة هو التنكيل بالغير بقصد هتك وإهانة — نحن نجز الشوارب ونعفي اللحية وهي القطرة . رسالة .

وفي الباب المزبور من ثل عن معاني الاخبار بإسناده عن علي بن غراب عن جعفر بن محمد عن أبيه عن جده قال : قال رسول الله (ص) : حفوا الشوارب وأعفوا اللحية ولا تشبهوا بالمجوس . ضعيفة للحسين بن إبراهيم وموسى بن عمران النخعي والحسين بن يزيد وعلي ابن غراب .

(١) في ج ١ المستدرک ص ٩٥ عن علي «ع» قال : قال رسول الله (ص) : حلق اللحية من المثلة ومن مثل فعله لعنة الله . مجهولة لموسى بن اسماعيل .

بحيث تظهر آثار فعل التفاعل بالمتكلم به ، وعليه فتكون الرواية دالة على حرمة هتك الغير بأزالة لحيته ، لكون ذلك مثلة والمثلة محرمة ، فلا ترتبط بحاق اللحية بالاختيار ، سواء أكان ذلك مباشرة نفسه أم بمباشرة غيره .

وثالثا : أن اللعن كما يجتمع مع الحرمة فكذلك يجتمع مع الكراهة أيضا ، فترجيح أحدهما على الآخر يحتاج إلى القرينة المعينة . ويدل على هذا ورود اللعن على فعل المكروه في موارد عديدة ، وقد تقدمت في مسألة الوصل والنقص (١) ومن تلك الموارد ما في وصية النبي (ص) لعلي (ع) : (قال : يا علي لعن الله ثلاثة : آكل زاده وحده وراكب الفلاة وحده والبنائم في بيت وحده) .

ومن ذلك يظهر بطلان الفرق بين اللعن المطلق وبين كون اللعن من الله أو من رسوله بتوهم أن الأول يجتمع مع الكراهة ، لكونه ظاهراً في البعد المطلق ، بخلاف الثاني ، فإنه يختص بالحرمة ، لكونه ظاهراً في إنشاء الحرمة . اللهم إلا أن يقال : إن الرواية المذكورة ضعيفة السند ، ولم نجدها في غيرها ورود اللعن من الله على فعل المكروه ، وعليه فلا بأس في ظهور ذلك في الحرمة .

الوجه الرابع : ما دل (٢) على عدم جواز السلوك مسلك أعداء الدين . ومن شعارم خلق اللحية .

وفيه أولا : أنه ضعيف السند . وثانيا : أن السلوك مسلك أعداء الدين عبارة عن اتخاذ سيرتهم شعاراً وزياً ، وهذا لا يتحقق بمجرد الانصاف بوصف من أوصافهم .
الوجه الخامس : قوله (ص) (٣) لرسولي كسرى (ويلك ما من أمر كما بهذا ؟) قالا : أمرنا بهذا ربنا يعنيان كسرى فقال رسول الله (ص) : (لكن ربي أمرني بأعفاء لحيتي وقص شواربي) .

وفيه أولا : أن الرواية ضعيفة السند . وثانيا : ما تقدم من أن المأمور به إنما هو الأعفاء وهو ليس بواجب قطعا .

(١) ص ٢٠٤ .

(٢) في ج ١ ثل باب ١٩ كراهة لبس السواد من لباس المصلي ص ٢٦٦ : عن الفقيه باستاده عن الصادق (ع) إنه قال : أوحى الله إلى نبي من أنبيائه : قل للمؤمنين لا تلبسوا لباس أعدائي ولا تطعموا مطاعم أعدائي ولا تسلكوا مسالك أعدائي فتكونوا أعدائي كما هم أعدائي . ضعيفة للنوفلي .

(٣) راجع ج ١ المستدرک ص ٩٩ .

الوجه السادس : قوله «ع» (١) : (أقوام خلقوا اللحي وفتلوا الشوارب ...) وفيه أن الرواية وإن كانت ظاهرة في الحرمة ، إلا أنها ضعيفة السند .

الوجه السابع : وهو العمدة صحيحة البرزطي (٢) الدالة على حرمة حق اللحية وأصلها ولو بالتف ونحوه . وتدل على ذلك أيضا السيرة القطعية بين المتدينين المتصلة إلى زماننا النبي (ص) ، فانهم ملتزمون بحفظ اللحية ، ويذمون حالقها ، بل يعاملونه معاملة الكفار في الأمور التي تعتبر فيها العدالة . ويؤيد ما ذكرناه دعوى الإجماع عليه ، كما في كتابات جملة من الأعلام ، وعدم نقلهم الخلاف في المقام من الشيعة والسنة ، كما هو كذلك والله العالم .

(١) في ج ١ . كما بهامش مرآة العقول باب ما يفصل به بين دعوى الحق والمبطل في أمر الإمامة ص ٢٥٤ . وج ٢ الرواق ص ٢٣ . وج ١ ثل باب ٥٦ عدم جواز خلق اللحية من آداب الحمام ص ٨٠ عن حيازة الواليبة قالت : رأيت أمير المؤمنين «ع» في شرطة الخيـس ومعه درة لها سبابتان يضرب بها يبايعي الجري والمارماهي والزمار ويقول لهم : يا يساعي مسوخ بني اسرائيل وجند بني مروان ، فقام إليه فرات بن أحنف فقال : يا أمير المؤمنين وما جند بني مروان ؟ قال فقال له : أقوام خلقوا اللحي وفتلوا الشوارب فمسخوا الخ . مجهولة لمحمد بن اسماعيل وعبد الله بن أيوب وعبد الله بن هاشم وغيرهم .

قال في مرآة العقول : الواليبة نسبة إلى والبة موضع بالبادية من اليمن . وفي النهاية : الشرطة أول طائفة من الجيش تشهد الواقعة . والخيـس ومنهم من يشدد ولعله تصحيف الجيش سمي به لأنه مقسوم بخمسة أقسام : المقدمة والساقة والميمنة والميسرة والقلب . وقيل : لأنه تخمس فيه الغنائم ، انتهى .

والدرة بعكس الدال وتشديد الراء السوط . والسيابة بالتخفيف رأس السوط . والجري بكسر الجيم وتشديد الراء والياء نوع من السمك لا فلوس له ، وكذا المارماهي بفتح الراء ، وكذا الزمار بكسر الزاء وتشديد الميم .

والمسوخ بضم الميم والسين جمع المسخ بالفتح وإنما سموا بالمسوخ ، لكونها على خلقتها ، وليست من أولادها ، لأنهم ماتوا بعد ثلاثة أيام كما ورد في الخبر . وجند بني مروان قوم كانوا في الامم السالفة . انتهى كلام المجلسي .

(٢) في ج ١ ثل باب ٥٢ استحباب تخفيف اللحية من آداب الحمام ص ٨٠ عن عبد بن ادريس في آخر السرائر نقلا عن جامع البرزطي صاحب الرضا «ع» قال : وسألت عن الرجل هل يصلح له أن يأخذ من لحيته ؟ قال : أما من مرضيه فلا بأس وأما من مقدمها فلا . صحيحة . ورواها علي بن جعفر في كتابه ، إلا أنه قال في آخرها : فلا يأخذ .

وموضوع حرمة خلق اللحية هو إعدامها ، وعليه فلا يفرق في ذلك بين الحلق والتف
وغيرهما مما يوجب إزالة الشعر عن اللحية . أما مقدار اللحية في جانب الفلة فلم يرد في
تحديده نص خاص ، فالمدار في ذلك هو الصدق العرفي ، وعلى هذا فإذا أخذت بمثل المكينة
والمقراض أو غيرها - بحيث لم تصدق اللحية على الباقي - كان حراما .

موضوع الرشوة وحقيقتها

قوله : (الثامنة الرشوة حرام) . أقول : لم نجد نصاً من طرق الخاصة ومن طرق
العامة يحقق موضوع الرشوة ، ويبين حقيقتها ، غير أنه ورد في بعض الروايات أنها
تكون في الأحكام ، ولكنها لم توضح أن الرشوة هل هي بذل المال على مطلق الحكم ، أو على
الحكم بالباطل ؟ بل لا يفهم منها الاختصاص بالأحكام ، وإلا لما صبح إطلاقها في غيرها .
وكيف كان فلا بد في تحقيق مفهومها من الرجوع إلى العرف واللفظ وكلمات الأصحاب .
ففي المستند (١) أن مقتضى كلام الأكثر والانتظام في العرف أن الرشوة عامة لكل ما يدفع
من المال للحاكم ، سواء كان لحق أم كان باطلاً ، وحكى ذلك عن تصريح والده ، ثم قال
وهو الظاهر من القاموس والكثرة وجمع البحرين .

ويدل عليه استعمالها فيما أعطى للحق في الصحيح عن رجل يرشو الرجل على أن يتحول
عن منزله فيسكنه غيره ؟ قال : لا بأس . فإن الأصل في الاستعمال إذا لم يعلم الاستعمال في غيره
الحقيقة ، كما حقق في موضعه . انتهى ملخص كلامه ، وستذكر الرواية في البحث عن
حكم الرشوة في غير الأحكام .

وعن حاشية الارشاد إن الرشوة ما يبذله المتحاكم . وفي كلمات جماعة أن الرشوة
ما يبذله الحق ليحكم له بحق بحيث لو لم يبذله لا يبطل حقه ، ولحكم عليه بالباطل ، إلى غير ذلك
من كلمات الأصحاب بمضامين مختلفة .

والمتحصل من كلمات الفقهاء رضوان الله عليهم ، ومن أهل العرف واللفظ (٢) مع ضم

(١) ج ٢ ص ٥٢٦ .

(٢) في مجمع البحرين : رشا ، في الحديث لعن رسول الله (ص) الراشي والمرثي
والرايش : يعني المعطي للرشوة والآخذ لها والساعي فيها يزيد لهذا وينقص لهذا وهو
الرايش . والرشوة بالكسر ما يعطيه الشخص الحاكم وغيره ليحكم له أو يحمله على ما يريد
وقل ما تستعمل إلا فيما يتوصل به إلى إبطال حق أو تمشية باطل .

كذلك ما عن المصباح . وفي القاموس : الرشوة مثلثة الجعل ج رشي ؟ بالفتح ؟ —

بعضها الى بعض أن الرشوة ما يعطيه أحد الشخصين للآخر لإحقاق حق أو تشيئة باطل أو لتملق ، أو الوصلة الى الحاجة بالمصانعة ، أو في عمل لا يقابل بالأجرة والجميل عند العرف والعقلاء وإن كان محطاً لغرضهم ومورداً لنظرهم . بل يفعلون ذلك العمل للتعاون والتعاقد فيما بينهم ، كإحقاق الحق ، وإبطال الباطل ، وترك الظلم والإيذاء أو دفعهما ، وتسليم الأوقاف - من المدارس والمساجد والمعابد ونحوها - الى غيره ، كأن يرشو الرجل على أن يتحوله عن منزله فيسكنه غيره ، أو يتحوله عن مكان في المساجد فيجلس فيه غيره ، الى غير ذلك من الموارد التي لم يتعارف اخذ الأجرة عليها . نعم ما ذكره في القاموس من تفسير الرشوة بمطلق الجعل محمول على التفسير بالاعم ، كما هو شأن اللغوي أحيانا ، وإلا لشمّل الجعل في مثل قول القائل : من رد عبدي فله ألف درهم ، مع انه لا يقول به أحد .

حرمة الرشوة

ما حكم الرشوة ؟ الظاهر بل الواقع لاختلاف بين الشيعة والسنة (١) في الجملة للآخذ والمعطي ، بل عن جامع المقاصد أجمع أهل الاسلام على تحريم الرشا في الحكم ، سواء أكان الحكم لحق أم لباطل ، وسواء أكان للباذل أم عليه . وفي تجارة المسالك على تحريمه إجماع للمسلمين .

وتدل على حرمتها في الجملة الروايات المتظافرة « وسند كرمها في الحاشية » . وقوله تعالى (٢) : (ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وتدلوا بها الى الحكام لتأكلوا فريقاً من أموال الناس بالإثم) .

— ورشى بالكسر . وفي المنجد : الرشوة مثله ما يعطى لإبطال حق أو إحقاق باطل . وفي أقرب الموارد : رشاء مرأشاة صانعه ، والرشوة مثله ما يعطى لإبطال حق أو إحقاق باطل ، وما يعطى للتملق .

وعن النهاية : الرشوة الوصلة الى الحاجة بالمصانعة ، فالراشي الذي يعطي ما يعينه ، فاما ما يعطى توصلاً الى أخذ حق أو دفع ظلم فقير داخل فيه .

(١) في ج ١٠ سنن البيهقي ص ١٣٩ : عن عبد الله بن عمر قال : لعن رسول الله (ص) الراشي والمرتشي . وفي حديث آخر عن السمعت فقال : الرشا .

وفي ج ٥ شرح فتح القدير ص ٤٦٧ : يحرم قبول الهدية عند المنصوبة .

(٢) سورة البقرة ، آية : ١٨٤ .

ووجه الدلالة انه تعالى نهى عن الادلاء بالمال الى الحكام لا بطلان الحق وإقامة الباطل حتى يأكلوا بذلك فريقاً من اموال الناس بالاثم والعدوان . وهذا هو معنى الرشوة ، واذا حرم الاعطاء حرم الاخذ ايضاً ، للملازمة بينهما .

لا يقال : إن الآية إنما نزلت في خصوص اموال اليتامي والوديمة والمال المتنازع فيه ، وقد نهى الله تعالى فيها عن إعطاء مقدار من تلك الاموال للقضاة والحكام لأكمل البقية بالاثم والعدوان ، وعلى هذا فهي أجنبية عن الرشوة .

فانه يقال : نعم قد فسرت الآية الشريفة بكل واحد من الامور المذكورة (١) إلا أن هذه التفسير من قبيل بيان المصداق ، والقرآن لا يختص بطائفة ، ولا بمصداق ، بل يجري كجري الشمس والقمر ، كما دلت عليه جملة من الروايات ، وقد ذكرناها في مقدمة التفسير على أن في مجمع البحرين عن الصحاح إن قوله تعالى : (وتدلوا بها الى الحكام) يعني الرشوة وقد يتوهم ان الآية ليست لها تعرض لحكم الرشوة ، فان قوله تعالى : (وتدلوا بها الى الحكام) ظاهر في ان المحرم هو الادلاء بأموال الناس الى الحكام ليستعين بهؤلاء على أكل فريق آخر من اموال الناس بالاثم ، ومن المعلوم ان الرشوة هي ما يعطيه الراشي من مال نفسه لا بطلان حق او إحقاق باطل .

وفيه أولاً : ان الرشوة في العرف واللفظة أعم من ذلك ، كما تقدم ، فلا وجه للتخصيص بقسم خاص .

وثانياً : انه لا ظهور في الآية المباركة في كون المدفوع الى الحكام مال الغير ، بل هي أعم من ذلك ، او ظاهرة في كون المدفوع مال المعطي . وبجمل القول ان حرمة الرشوة في الجملة من ضروريات الدين ، ومما قام عليه إجماع المسلمين ، فلا حاجة الى الاستدلال عليها . ثم ان تفصيل الكلام في احكام الرشوة ان القاضي قد يأخذ الرشوة من شخص ليحكم له بالباطل مع العلم ببطولان الحكم ، وقد يأخذها ليحكم للباذل مع جهله ، سواء طابق حكمه الواقع أم لم يطابق ، وقد يأخذها ليحكم له بالحق مع العلم والهدى من الله تعالى .

اما الصورتان الاولىان فلا شبهة في حرمتها ، فان الحكم بالباطل ، والافتاء والقضاء مع الجهل بالمطابقة للواقع محرمان بضرورة الدين وإجماع المسلمين ، بل هما من الجرائم

(١) في ج ١ تفسير التبيان ص ٢٠٨ قوله تعالى : (وتدلوا بها الى الحكام) . وقيل في معناه قولان ، أحدهما : قال ابن عباس والحسن وقتادة : إنه الوديمة وما تقوم به بينة . الثاني : قال الجبائي في مال اليتيم الذي في يد الاوصياء .

وفي مجمع البحرين عن الصحاح (وتدلوا بها الى الحكام) : يعني الرشوة .

الموبة والكبائر المهلكة .

ويدل على حرمةها أيضا العقل والكتاب (١) والسنة (٢) .

وعلى هذا فمقتضى القاعدة حرمة الرشوة في كلتا صورتين لما عرفت في أوائل الكتاب من حرمة المعاملة على الأعمال المحرمة وضعا وتكليفاً ، على أن الروايات من الشيخ (٣)

(١) في سورة المائدة ، آية : ٤٨ ، قوله تعالى : (ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون) .

وفي سورة الانعام آية : ١١٦ قوله تعالى (إن يتبعون إلا الظن وإن هم إلا يخرصون) وفي سورة يونس ، آية : ٣٧ . وسورة النجم ، آية : ٢٩ قوله تعالى (إن الظن لا يغني من الحق شيئا) .

وفي سورة يونس أيضاً آية : ٩٠ قوله تعالى (قل الله أذن لكم أم على الله تفترون) ، وفي سورة بني اسرائيل آية : ٣٨ قوله تعالى (ولا تقف ما ليس لك به علم) .

(٢) راجع ج ٣ ثل باب ٦ عدم جواز القضاء بالرأي من أبواب صفات القاضي ، و ج ٢ كاص ٢٥٧ . و ج ٩ الوافي باب خطر الحكومة ص ١٣٢ . و ج ١ الوافي باب النهي عن القول بغير علم ص ٤٨ . و ج ٣ المستدرك باب ٦ عدم جواز القضاء بالرأي من صفات القاضي ص ١٧٥ . و ج ٢٠ سنن البيهقي ص ١١٦ .

(٣) في ج ٢ ثل باب ٣٢ تحريم أجر الفاجرة مما يكتسب به ص ٥٣٨ : عن الصدوق في وصية النبي (ص) قال : يا علي من السحت ثمن الميتة والرشوة في الحكم . أقول : رجال سند هذه الوصية مجاهيل لا طريق إلى الحكم بصحتها واعتبارها من حيث .

وعن الخصال باستثناء عن حماد بن مروان قال : قال أبو عبد الله (ع) : وأما الرشا يا عمار في الأحكام فإن ذلك الكفر بالله العظيم وبرسوله (ص) . ضعيفة .

وعن الطبرسي في مجمع البيان عن النبي (ص) : إن السحت هو الرشوة في الحكم وعن أبي عبد الله - إلى أن قال - : فأما الرشا في الحكم فهو الكفر بالله . مرسلة .

وفي الباب ٣٢ المذكور من ثل . و ج ١ كاص ٤٢ السحت من المعيشة ص ٣٤٣ . و ج ١٠ الوافي ص ٤٢ عن أبي عبد الله (ع) : فأما الرشا في الحكم فهو الكفر بالله العظيم جل اسمه وبرسوله . ضعيفة لسهل . ورواها الشيخ في ج ٢ التهذيب ص ١١٠ بمسند صحيح

وفي ج ٢ التهذيب ص ٦٩ . و ج ٢ كاص ٥ من القضاء ص ٣٥٨ . و ج ٣ ثل باب ٨ تحريم الرشوة في الحكم من آداب القضاء ص ٣٩٦ : عن نسخة عن أبي عبد الله (ع) ، قال : الرشا في الحكم هو الكفر بالله . موثقة لزوجة ومباينة .

والسنة (١) قد أُلِيقَتْ على حرمة الرشاء في الحكم .
وأما الصورة الثالثة لمقتضى القاعدة فيها جواز أخذ المال على القضاء والافتاء ، فإن عمل
المسلم محترم فلا يذهب هدرآ ، وأما الآية المتقدمة فلا تشمل المقام ، لاختصاصها بالحكم
بالباطل كما عرفت . نعم الحرمة فيها هي مقتضى إطلاق الروايات المتقدمة الدالة على ذلك ،
وهذا المعنى هو الذي تقتضيه مناسبة الحكم والموضوع ، فإن القضاء من المناصب الإلهية
التي جعلها الله للرسول ، فلا ينبغي لمن يتفضل عليه الله بهذا المنصب الرفيع أن يأخذ
عليه الاجرة .

ومع الإغضاء عن جميع ما ذكرناه في الروايات الدالة على حرمة أخذ الاجرة على القضاء
غنى وكفاية . وسنعرض لهذه الروايات في البحث عن حكم أخذ الاجرة على القضاء .
إذ الظاهر من الاجرة فيها الجعل المأخوذ للقضاء دون الإجر المقرر من قبل السلطان ولو
كان جائزاً ، فإنه لاشبهة في جواز أخذه إذا كان الدخول فيه بوجه محل كعلي بن يقطين
والنجاشي وأمثالهما .

لا يقال : إن الرشوة في اللغة ما يؤخذ لا يبطال حق أو إحقاق باطل ، فلا تصدق على
ما يؤخذ للقضاء بما يحق .

فإنه يقال : إن مفهوم الرشوة أعم من ذلك كما عرفت ، فلا وجه للجصر ، وتقييد
المطلقات . على أن الأمور التي يكون وضعها على المجانية فإن أخذ الاجرة عليها بعد رشوة
في نظر العرف ، ومن هذا القليل القضاة والافتاء . نعم لو فرضنا قصور الأدلة المتقدمة
عن إثبات الحرمة كان مقتضى أصالة الحل هو الإباحة ، بل وهو مقتضى عمومات صحة
العاملات ، كأوفوا بالعقود ، وتجارة عن تراخ ، وأحل الله البيع ، وغيرها .

قوله : (وظاهر رواية حمزة بن حمران) . أقول : ربما يقال بجواز أخذ الاجرة على
النضارة الحقة ، لقوله «ع» في رواية حمزة بن حمران (٢) عن المستأكلين بعلمهم : إنما

— إلى غير ذلك من الروايات المذكورة في المصادر المتقدمة .

وج ٢ المستدرک باب ٥ تحريم أجر الفاجرة مما يكتسب به ص ٤٢٦ . وج ٢٣
البيمار ص ١٧ . وغير ذلك من المواضع .

(١) في ج ١٠ سنن البيهقي ص ١٣٩ في جملة من الأحاديث : إن الرشا في الحكم
هو الكفر .

(٢) في ج ٢ بل باب ١١ وجوب الرجوع في القضاء إلى رواية الحديث من أبواب
دعوات القاضي ص ٣٨٥ . وج ١ الوافي باب المستأكل بعلمه ص ٥٢ : عن معاني —

ذلك الذي يقتضي الناس بغير علم ، ولا هدى من الله ليبطل به الحقوق طمعاً في حطام الدنيا ، فإن الظاهر منها حصر الاستيكال المذموم فيما كان لا جل الحكم بالباطل ، أو مع عدم معرفة الحق ، فيجوز الاستيكال مع العلم بالحق .

وقد يدعى كون الحصر إضافياً بالنسبة الى الفرد الذي ذكره السائل ، فلا يدل إلا على عدم الظم على هذا الفرد المخصوص دون سائر الافراد التي لا تدخل في الحصر إلا أن هذه الدعوى خلاف الظاهر .

وفيه أولاً : أن الرواية ضعيفة السند . وثانياً : أنها مسوقة لدفع توم السائل أن من تحمل علوم الأئمة وبثها في شيعتهم ووصل اليه منهم البر والاحسان بغير مطالبة كان من المستأكلين بعلمه . فأجاب الإمام «ع» بأن هذا ليس من الاستيكال المذموم ، وإنما المستأكلون الذين يفتنون بغير علم لا يبطل الحقوق . وعلى هذا ففهوم الحصر هو العقد السليبي المذكور في الرواية صريحاً وليس فيها تعرض لأخذ الاجرة على الحكم بالحق ، لا مفهوماً ولا منطوقاً .

وأما ما ذكره أخيراً من كون الحصر ليس إضافياً فهو متين ، ولكن لا من جهة كونه خلاف الظاهر ، بل من جهة أنه لا معنى للحصر الإضافي في قبالة الحصر الحقيقي ، غاية الامر أن دائرة الحصر تختلف سعة وضيقاً ، وقد تقدم ذلك في أول الكتاب (١) .

وقال العلامة في المختلف (٢) : (إن تعين القضاء عليه ... إما بصين الإمام «ع» أو بعقد غيره ، أو بكونه الافضل ، وكان متمكناً - لم يجز الاجر عليه . وإن لم يصين - أو كان محتاجاً - فالاقرب الكراهة . لنا الاصل الاباحة على التقدير الثاني ، ولأنه فعل لا يجب عليه فجاز أخذ الاجر عليه . أما مع التمين فلا نه يؤدي واجباً ، فلا يجوز أخذ الاجرة عليه كغيره من العبادات الواجبة) .

وفيه أنه لا وجه لذكر هذا التفصيل في المقام ، فإن حرمة الاجرة على القضاء لكونه واجباً عينياً أو كفاًئياً من صغريات البحث عن أخذ الاجرة على الواجب الذي سيأتي الكلام فيه . وكلامنا هنا في حكم اخذ الرشوة على القضاء من حيث هي رشوة ، ليس بنيات

- الاخبار عن ابن حمران قال : سمعت أبا عبد الله «ع» يقول : من استأكل بعلمه افتر ، قلت إن في شيعتك قوما يتحملون علومكم ويبشونها في شيعتكم فلا يعدمون منهم البر والصلة والاكرام ؟ فقال : ليس اولئك بمستأكلين إنما ذلك الذي يقتضي بغير علم ولا هدى من الله ليبطل به الحقوق طمعاً في حطام الدنيا . ضعيفة لمحمد بن سنان وشمس بن يهلول وأبيه .

آخر ، وعليه لمقتضى الاطلاقات الدالة على حرمة اخذ الاجرة على الحكم هو عدم الفرق بين صورتى الاحياج الى اخذ الاجرة والانعصار وبين عدمها ، كما هو واضح . ومن هنا ظهر أنه لا وجه لقول المصنف : (وأما اعتبار الحاجة فلظهور اختصاص ادلة المنع بصورة الاستثناء) .

ثم الظاهر أنه لا يجوز أخذ الاجرة والرشوة على تبليغ الاحكام الشرعية وتعليم المسائل الدينية ، فقد عرفت فيما تقدم : أن منصب القضاء والافتاء والتبليغ يقتضى المجانية . ويدل على الحرمة ايضا ما فى رواية يوسف بن جابر (١) من أنه لعن رسول الله (ص) رجلا احتاج الناس اليه لفقهم فسأهم الرشوة . ولكن الرواية ضعيفة السند ، والعمدة فى المقام اتمسك بالاطلاقات المتقدمة الناهية عن أخذ الرشوة على الحكم .

جواز ارتزاق القاضى من بيت المال

قوله : (وأما الارتزاق من بيت المال فلا إشكال فى جوازه للقاضى) . أقول : الفرق بين الاجرة والارتزاق ان الاجرة تفتقر الى تقدير العمل والعوض وضبط المدة . وأما الارتزاق من بيت المال فنوط بنظر الحاكم من غير ان يقدر بقدر خاص . ولا إشكال فى جواز ارتزاق القاضى من بيت المال فى الجملة كما هو المشهور . لأن بيت المال معد لمصالح المسلمين والقضاء من مهماتها . ولا كتبه على أمير المؤمنين (ع) الى مالك الاشقر فى عهد طويل (٢) فقد ذكر (ع) فيه صفات القاضى ثم قال : (واقبض له فى البذل ما ينزل عليه وتقل معه حاجته الى الناس) . والعهود وإن نقل مرسل إلا ان آثار المصدق منه لائحة ، كما لا يخفى للناظر اليه . ويدل على ذلك ايضا بعض الفقرات من رسالة الجواد (٣) الطويلة .

(١) قال : قال ابو جعفر (ع) : لعن رسول الله (ص) رجلا احتاج الناس اليه لفقهم فسأهم الرشوة . مجهولة لعبد الرحمن ويوسف بن جابر . راجع ج ٣ ثل باب ٨ تحريم الرشوة فى الحكم من آداب القضاء ص ٣٩٦ . ج ٢ التهذيب ص ٧٠ .
(٢) راجع ج ٣ نهج البلاغة فى العهد ٥٣ الذى كتبه للاشقر النخعي . ج ٣ ثل باب ٨ تحريم الرشوة فى الحكم من آداب القاضى . ج ٢ المستدرک ص ٤٤٧ .
(٣) فى ج ١ كا كتاب الخمس ص ٤٢٤ . ج ٣ الوافي باب ٣٤ جملة الفنائم ص ٣٩ . ج ٣ ثل باب ٨ تحريم الرشوة فى الحكم من آداب القضاء ص ٣٩٦ : عن حماد عن بعض-

ثم إن القاضي قد يكون جامعا لشرائط القضاة على النحو المقرر في الشريعة ، ومنصوبا من قبل الامام «ع» خاصا أو عاما . وقد يكون جامعا لشرائط القضاء ، ولكنه كان منصوبا من قبل سلطان الجور ، ولم يكن له غرض في قبولها إلا التوادة والتجيب الى فقراء الشيعة وقضاء حوائجهم وإتقاذ امورهم وإتقاذهم من المهاتكة والشدة ، وقد لا يكون جامعا لشرائط سواء كان منصوبا من قبل الجائر أم لا .

أما الاولان فلا شبهة في جواز ارتزاقهم من بيت المال ، لما عرفت من انه معد لمصالح المسلمين والقضاء من مهامها ، ولا مجال في هاتين الصورتين للبحث عن خصوصيات المسألة من انه يجوز مطلقا أو مع الاحتياج وعدم التعمين ، لأن الفرض ان القاضي أعرف بموارد مصرف بيت المال ، وعدالته المقروضة تمنعه عن الخيف .

وأما الثالث فيحرم ارتزاقه من بيت المال ؛ لعدم قابليته لمنصب القضاة ، كخلفاء الجور ، فلا يكون من موارد المصرف لبيت المال .

وقد يستدل على حرمة ارتزاق القاضي بحسنة عبد الله بن سنان (١) : (عن قاض بين قريتين يأخذ من السلطان على القضاء الرزق ؟ فقال : ذلك السحت) .

وفيه ان الرواية محمولة على الصورة الثالثة من عدم كونه قابلا للقضاة ، لأنه اذا كان جامعا لشرائط لا يحرم ارتزاقه من بيت المال او من جوائز السلطان ، وهو واضح ، ويمكن حملها على كون الرزق اجرة على القضاء ، فقد عرفت : ان اخذ الاجرة على القضاء حرام .

جواز أخذ القاضي للمهدية

قوله : (واما الهدية فهي ما يبذله على وجه الهبة) . أقول : قد عرفت حكم الرشوة والاجرة على الحكم والقضاء ، واما الهدية ففي حرمتها خلاف : وهي كما عن المصباح - اصحابنا عن العبد الصالح - الى ان قال - : فيكون بعد ذلك أرزاق أعوانه على دين الله وفي مصلحة ما ينوبه من تقوية الاسلام وتقوية الدين في وجوه الجهاد وغير ذلك مما فيه مصلحة العامة ليس لنفسه من ذلك قليل ولا كثير . مرسل .

(١) راجع ج ٢ كا باب ٥ اخذ الاجرة على الحكم من القضاء ص ٣٥٨ . وج ٩ اوافي باب اخذ الرشوة من القضاء ص ١٢٥ . وج ٢ ثل باب ٨ تحريم الرشوة في الحكم من آداب القضاء ص ٣٩٦ .

المعطية على سبيل الملاطفة .

ثم إنها قد تكون للملاطفة والتودد فقط بحيث لا مساس لها للدواعي الاخرى . وقد تكون على وجه الهبة لتورث المودة التي توجب الحكم له حقاً كان أم باطلا ، اذا علم المبدول له ان ذلك من قصد الباذل وإن لم يقصد هو إلا الحكم بالحق . وقد تكون لاجل الحكم للباذل ولو باطلا ، ولكن المبدول له لم يكن ملتفتاً الى ذلك وإلا لكان رشوة محرمة وقد تكون متأخرة عن الفعل المحرم ولكنها بداعي المجازاة وأداء الشكر .

ومقتضى القاعدة جواز أخذها للقاضي في جميع الصور وإن حرم الدفع على المعطي اذا كان غرضه الحكم له . وقد استدل على حرمة الأخذ بوجوه : الاول : قوله «ع» في رواية الأصبخ (١) : (وإن أخذ هدية كان غلولا) .

وفيه أولا : ان الرواية ضعيفة السند . وثانياً : أنها واردة في هدايا الولاة دون القضاة ، فتكون أجنبية عن المقام ، وبما أن الهدية الى الولاة جائزة فلا بد من حمل الرواية على غير ذلك من الوجوه الممكنة :

الاول : ان تحمل على الكراهة ، لأن إهداء الهدية الى الوالي قد يحجب اليه اخذ الرشوة المحرمة .

الثاني : ان تحمل على ظاهرها ، ولكن يقيد بالإعطاء بكونه لدفع الظلم ، أو إنقاذ الحق أو لاجل ان يظلم غيره ، فانها في هذه الصور كلها محرمة على الوالي ، وفي الصورة الاخيرة محرمة على المعطي ايضاً .

الثالث : ان تحمل على كون ولايتهم من قبل السلطان مشروطة بعدم اخذ شيء من الرعية ، لانهم يرتزقون منه . وعلى الجملة لا يمكن الاستدلال بها على المطلوب . الوجه الثاني : ماورد (٢) من ان هدايا العمال او الامراء غلول او سحت .

وفيه أولا : انه ضعيف السند . وثانياً : انه أجنبي عما نحن فيه لوروده في هدايا العمال

(١) في ج ٢ ثل باب ٣٢ تحريم أجر الفاجرة مما يكتسب به ص ٥٣٨ عن امير المؤمنين عليه السلام : أيما وال احتجب عن حوائج الناس احتجب الله عنه يوم القيامة وعن حوائجه وإن أخذ هدية كان غلولا وإن أخذ الاجرة فهو مشترك . ضعيفة لا يبي الجارود وسعد الاسكاف .

(٢) في ج ١٠ سنن البيهقي ص ١٣٨ عن ابي حميد الساعدي قال : قال رسول الله (ص) هدايا الامراء غلول . وفي آداب القاضي من المبسوط للطوسي عن النبي (ص) انه قال : هدية العمال غلول . وفي بعضها : هدية العمال سحت . مرسل .

وهم غير القضاة ، ووجه كونها محرمة قد علم من الوجوه المتقدمة . وثالثاً : أنه يمكن أن يراد من إضافة الهدايا إلى العمال إضافة المصدر إلى الفاعل بدون المفعول : بمعنى أن الهدايا التي تصل إلى الرعية من عمال سلاطين الجور غلول ، فتكون الرواية راجعة إلى جوائز السلطان وعماله ، وستكلم عليها . وهذا الوجه الأخير وإن كان في نفسه جيداً ، إلا أنه إنما يتم فيما إذا علم كون الهدية من الأموال المحرمة ، وإلا فلا وجه لكونها غلولا . على أنه بعيد عن ظاهر الرواية .

الوجه الثالث : ما استدل به في المستند (١) على حرمة أخذ القاضي للهدية من أن النبي، زجر عمال الصدقة عن أخذهم الهدايا .

وفيه أولاً : أن الرواية ضعيفة السند ، لكونها منقولة من طرق العامة . وثانياً : أنها وردت في عمال الصدقة فلا ترتبط بما نحن فيه ، ولعل حرمتها عليهم من جهة الوجوه التي ذكرناها في حرمتها على الولاة .

الوجه الرابع : ما تقدم فيما سبق (٢) : (عن الرضا عن آبائه عن علي «ع» في قوله تعالى (٣) : أكلون للسحت ؟ قال : هو الرجل يقضي لأخيه الحاجة ثم يقبل هديته) .

وفيه أولاً : أن الرواية مجعولة . وثانياً : أنها وردت في خصوص الهدية بعد قضاء حاجة المؤمن ، ولم يقل أحد بحرمتها هناك ، لما دل على جواز قبول الهدية من المؤمن ، بل من الكافر ، ولما دل على استحباب الإهداء إلى المسلم ، وإذن فلا بد من حمل الرواية على الكراهة ، ورجحان التجنب عن قبول الهدايا من أهل الحاجة إليه لئلا يقع بوما في الرشوة الوجه الخامس : أن المناط في جريمة الرشوة للقاضي هو صرفه عن الحكم بالحق إلى الحكم بالباطل ، وهو موجود في الهدية أيضاً ، فتكون محرمة . وفيه أن غاية ما يحصل من تنقيح المناط هو الظن بذلك ، والظن لا يفي من الحق شيئاً .

(١) عن أبي حميد الأنصاري ثم الساعدي أنه أخبره : أن رسول الله (ص) استعمل عاملاً على الصدقة فجاءه العامل حين فرغ من عمله فقال : يا رسول الله (ص) هذا الذي لكم وهذا الذي أهدي لي - إلى أن قام فصعد المنبر - ثم قال : أما بعد فإني بال عامل نستعمله فإتينا فيقول : هذا من عملكم وهذا الذي أهدي لي فهل أقعد في بيت أبيه وأمه فنظر هل يهدي له أم لا ؟ والذي نفسي بيده لا يقبل أحد منكم منها شيئاً إلا جاء به يوم القيامة خميصة على عنقه . نبوي ضعيف . راجع ج ٢ للمستند ص ٥٢٦ . والمبسوط للشيخ الطوسي آداب القاضي . ج ١٠ سنن البيهقي لأبي بكر الشافعي ص ١٣٨ .

(٢) ص ٤٨ . (٣) سورة الزائدة ، آية : ٤٦ .

الرشوة في غير الأحكام

قوله : (وهل يحرم الرشوة في غير الحكم) . أقول : الرشوة في غير الأحكام قد تكون لإتمام أمر محرم ، وقد تكون لإصلاح أمر مباح ، وقد تكون لإنهاء أمر مشترك الجهة بين المحلل والمحرم .

أما الأول فلا شبهة في حرمة من غير احتياج إلى أدلة حرمة الرشوة ، لما عرفت من حرمة أخذ المال على عمل محرم .

وأما الثاني فلا شبهة في جوازه ، لعدم الدليل على الحرمة مع كون العمل سائغاً في نفسه وصالحاً لأن يقابل بالمال وإن كان كثيرون يفعلونه للتعاقد والتعاون ، ولا يأخذون عليه مالا . وأما الثالث : فإن قصدت به الجهة المحرمة فهو حرام ، وإن قصدت به الجهة المحللة فهو حلال ، وإن بذل المال على إصلاح أمره حلالاً أم حراماً فقد استظهر المصنف حرمة ، لوجهين ، الوجه الأول : أنه أكل للمال بالباطل ، فيكون حراماً .

وفيه أن أخذ المال على الجهة المشتركة بين المحلل والمحرم ليس من أكل المال بالباطل ، فإن أكل المال إنما يكون باطلاً إذا كانت بالأسباب التي علم بطلانها في الشريعة ، كالقمار والغزو ونحوهما ، ولم يعلم بطلان أخذ المال على العمل المشترك بين الحلال والحرام ، فلا يكون من مصاديق أكل المال بالباطل .

الوجه الثاني : إطلاق لقوى ما تقدم في هدية الولاية والعمال .

وفيه أولاً : أن الروايات المتقدمة في هدية الولاية والعمال ضعيفة السند . وقد عرفت ذلك آنفاً . وثانياً : أن حرمة الهدية لها إنما تقتضي حرمة إعطاء الرشوة لها ، ولا ولاية لها على حرمة الرشوة على غيرها من الناس .

وقد يقال : بحرمة الرشوة مطلقاً حتى في غير الأحكام ، لإطلاق بعض الروايات المتقدمة في الحاشية من طرق الخاصة ، ومن طرق العامة .

وفيه أولاً : أنها ضعيفة السند ، وقد عرفت ذلك آنفاً . وثانياً : أنها متصرفة إلى الرشا في الحكم كما في المتن . وثالثاً : أنها مقيدة بما دل (١) على جواز الرشوة لأمر مباح

(١) عن حكيم بن حكيم العمري قال : سمعت أبا عبد الله (ع) وسأله حفص الأحمور فقال : إن السلطان يشترى منا القرب والأداري فيوكلون الوكيل حتى يستوفيه مننا ونرشوه حتى لا يظلمنا ؟ فقال : لا بأس ما نصلح به مالك ، ثم سكت ساعة ثم قال : أرايت —

وللتحويل (١) عن المنزل المشترك ، كالأوقاف العامة .
وقد يهوم أن موضوع الرشوة يختص بالأحكام ، لما ورد في جملة من الروايات الماضية
من أن الرشا في الحكم حرام ، أو كفر ، أو سحت .
وفيه أولا : أن الاستفادة منها ليس إلا حرمة الرشوة في الحكم ، لاختصاص موضوعها
به ، وهو واضح . بل قد يدعى أنها مشعرة بعموم مفهوم الرشوة لغير الأحكام ، وإلا
لزم إلغاء التقييد في قوله «ع» : (وأما الرشا في الحكم فهو الكفر بالله العظيم) .
وثانياً : أن مفهوم الرشوة في اللغة غير مختص بما يؤخذ في الحكم ، بل هو أعم من ذلك

من الرشوة في الحكم

المعاملة المحاباة مع القاضي

قوله : (وما يعد من الرشوة أو يلحق بها المعاملة المشتملة على المحاباة) : أقول :
الكلام في المعاملة المشتملة على المحاباة بعينه هو الكلام فيما تقدم من الرشوة ، فإذا باع من القاضي
ما يساوي عشرة دراهم بدرم كان الناقص من الرشا المحرم ، وإن كان غرضه من ذلك تعظيم
القاضي - أو التودد المحض أو التقرب إلى الله - فلا وجه للحرمة .

ثم إن في حكم بذل العين له بذل المنافع كسكنى الدار وركوب المراكب ونحوهما من
المنافع كما لا يخفى . وأما ما يرجع إلى الأقوال كدح القاضي والثناء عليه فلا يعد رشوة
فضلاً عن كونه محرماً لذلك . نعم لو كان ذلك إغارة على الظلم كان حراماً من هذه الجهة .
قوله : (وفي فساد المعاملة المحابي فيها وجه قوي) . أقول : لا وجه لفساد المعاملة المشتملة

— إذا انت رشوته يأخذ أقل من الشرط ؟ قال : نعم ، قال : فسدت رشوتك . ضعيفة .
لإسماعيل بن أبي سنان . راجع ج ١٠ الوافي باب ١١ إصلاح المال ص ١٧ . وج ٢ ثل
باب ٣٧ أنه يجوز للبائع أن يرشو وكيل المشتري من أحكام العقود ص ٥٩٥ .

أقول : القرب بكسر القاف جمع القرية وهي ما يستق في الداء . الأدوية جمع الأدوية
وهي إناء صغير من جلد ، وتسمى المطهرة . ثم إنه نقل المصنف الرواية عن أبي الحسن «ع»
وذكر الأدوية بدل الأدوية ، وكلاهما من سهو القلم ، ولعله تبع في ذلك لصاحب الوسائل
(١) في ج ٢ ثل باب ١١٤ جواز أخذ الجعل على معالجة الدواء مما يكتسب به ص ٥٦٢
والموضع المزبور من الوافي عن محمد بن مسلم قال : سألت أبا عبد الله «ع» عن الرجل يرشو
الرشوة على أن يتحول له عن منزله فيسكنه ؟ قال : لا بأس . صحيحة .

على المحاباة المحرمة إلا إذا كان الحكم للعجائي شرطاً فيها ، وقلنا : بأن الشرط الفاسد مفسد للعقد ، فيحكم بالبطلان .

﴿ قاعدة ﴾

الظاهر من الأخبار المتقدمة أن منزلة الرشوة منزلة الرباء ، فكأن الرباء حرام على كل من المعطي والآخذ والساعي بينها ، فكذلك الرشوة ، فإنها محرمة على الراشي والمرتشي والرائش أي الساعي بينها يستزيد لهذا ويستنقص لذلك .
نعم لا بأس باعطائها إذا كان الراشي محقاً في دعواه ، ولا يمكن له الوصول إلى حقه إلا بالرشوة ، كما استحسنه في المستند (١) (للمعارضة إطلاقات تحريمها مع أدلة نفي الضرر ، فيرجع إلى الأصل لو لم يرجح الثاني) بل يتعين ترجيحه لحكومة أدلة نفي الضرر على أدلة الأحكام بعنوانها الأولية كما هو واضح .

حكم الرشوة وضعاً

قوله : (ثم إن كلما حكم بحرمة أخذه وجب على الآخذ رده ورد بدله مع التلف) .
أقول : قد ذكرنا أن الباذل قد يعطي الرشوة للقاضي أو غيره ليحكم له على خصمه ، وقد يحاييه في معاملة ليحكم له في الخصومات والدعاوي ، وقد يرسل إليه هدية بداع الحكم له أما الأول فلا شبهة في ضمان القابض المال الذي أخذه من الدافع بعنوان الرشوة ، كما لا شبهة في الحرمة عليها تكليفاً ، فيجب على الآخذ رد المال أو رد بدله من المثل أو القيمة مع التلف .

قال في الجواهر : (لا خلاف ولا إشكال في بقاء الرشوة على ملك المالك ، كما هو مقتضى قوله «ع» : إنها سحت ، وغيره من النصوص الدالة على ذلك - إلى أن قال - : فإذا أخذ ما لم ينتقل إليه من مال غيره كان ضامناً) .

ووجه الضمان أن الرشوة في هذه الصورة إنما وقعت في مقابل الحكم ، فتكون في الحقيقة إجارة فاسدة ، أو شبهة بها ، فيحكم بالضمان ، لكونها من صفريات كل عقد يضمن بصحتها يضمن بفاسدها ، وهذه القاعدة وإن لم يرد عليها نص بالخصوص ، ولكنها متصيدة من الأخبار الواردة في موارد الضمان ، فتكون حجة ، وسيأتي ذكرها في محالها . ومن هنا ظهر بطلان القول بعدم الضمان إذا علم الدافع بالحرمة ، لكون التسايط حينئذ مجانياً .

وأما الثاني فهو كالأول من حيث الحرمة التكليفية ، ولكن لاوجه للضمان لما نقص من القيمة ، فان غاية الأمر أن المعاملة كانت مشروطة بالشرط الفاسد ، وقد عرفت إجمالاً ، ومستعرف تفصيلاً : أن الشروط مطلقاً لا تقابل بجزء من الثمن ، وأن الفاسد منها لا يوجب فساد المعاملة ، وإنما يثبت الخيار فقط للشروط له .

وأما الثالث فالظاهر أنه لا ضمان فيه أيضاً ، لأن الدافع لم يقصد للمقابلة بين الحكم والمال المبذول للقاضي ، وإنما أعطاه مجاناً ليحكم له ، فيكون مرجعه إلى هبة مجانية فاسدة ، لأن الداعي ليس قابلاً للعوضيَّة ، ولا مؤثراً في الحكم الشرعي وضماً ، ولا تكليفاً . وعليه فيكون المورد من صفريات الضابطة الكلية (كل عقد لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده) .

وقد يقال : بالضمان لقاعدة الضمان باليد . وفيه أن عموم على اليد مختص بغير اليد المتفرعة على التسليط المجاني ، ولذا لا يضمن بالهبة الفاسدة في غير هذا المقام .

قوله : (وفي كلام بعض المعاصرين إن احتمال عدم الضمان في الرشوة مطلقاً غير بعيد) أقول : علله القائل في محكي كلامه بوجهين : الأول أن المالك قد سلطه عليها تسليطاً مجانياً فلا موجب للضمان . والثاني : أنها تشبه المعاوضة ، وما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده . أما الأول فيرد عليه أن التسليط في المقام ليس بمجاني ، بل هو في مقابل الحكم للباذل كما عرفت .

وأما الثاني فيرد عليه أن عملهم هذا إما إجارة فاسدة أو شبيهة بها ، وعلى أي حال يكون موجبا للضمان ، لقاعدة ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده .

اختلاف الدافع والقابض

قوله : (فروع في اختلاف الدافع والقابض) . أقول : ذكر المصنف هنا فروطاً ثلاثة وتعرض لحكمها . وتحقيق الكلام في مسألة المترافعين في الدفع والقبض ، وبيان الضابطة الكلية فيها أن الفروض المتصورة فيها أربع كلها تنطبق على المقام غير الصورة الرابعة . ولعل المصنف لذلك أهملها .

الصورة الأولى أن يتوافق المترافعان على فساد الاخذ والإعطاء ولكن الدافع يدعي كون المدفوع رشوة على سبيل الإجارة والجمالة ، فتكون موجبة للضمان ، لأن الإجارة الصحيحة توجب الضمان ، فكذلك الإجارة الفاسدة ، والقابض يدعي أنه على سبيل الهدية إلا أنها فاسدة ، فلا تكون موجبة للضمان ، لأن الهدية الصحيحة لا ضمان فيها ، فكذلك الهدية الفاسدة

وقد رجح المصنف القول الاول (لأن عموم خير على اليد يقضى بالضمان إلا مع تسليط المالك مجانا والاصل عدم تحققه ، وهذا حاكم على أصالة عدم سبب الضمان فافهم) .
وفيه أن موضوع قاعدة الضمان باليد إنما هو التسليط غير المجاني ، والتسليط هنا محرز بالوجدان ، وعدم كونه مجانيا محرز بالاصل (فيلتم الموضوع بضم الوجدان إلى الاصل ، ويترتب عليه الحكم ، ولا يلزم المحذور المذكور . نعم يرد عليه أن خير على اليد ضعيف السند ، وغير منجز بشيء ، فلا يجوز الاستناد اليه ، وقد عرفته فيما سبق (١) ويأتي التعرض له في أحكام الضمان .

والتحقيق أنه ثبت في الشريعة المقدسة عدم جواز التصرف في مال امرئ مسلم إلا بطيب نفسه ، وقد تقدمت الإشارة اليه فيما سبق (٢) . وثبت فيها أيضا أن وضع اليد على مال الغير بدون رضى مالكة موجب للضمان ، للسيرة القطعية ، ومن الواضح جداً أن وضع اليد على مال الغير في المقام محرز بالوجدان ، فإذا ضممنا اليه أصالة عدم رضى المالك بالتصرف المجاني تألف الموضوع من الوجدان والاصل ، وحكم بالضمان ، ولا يلزم شيء من المحاذير ، وليس أراد من الاصل المذكور استصحاب العدم الازلي ليرد عليه ما أورده في علم الاصول بل المراد به استصحاب العدم المحمولى ، وهو واضح ، وإن قلنا بحجية الاول أيضا .
المصورة الثانية : أن يتسالم المترافعان على شيء واحد ، ولكن القابض يدعي صحته على وجه لا يمكن معه الرجوع ، ويدعي الباذل فساداً ، كما إذا ادعى الباذل كون المبدول هدية على سبيل الرشوة ، وادعى القابض كونها هبة صحيحة لازمة .

وهذا النزاع إنما يكون له أثر فيما إذا كانت الدعوى قبل تلف العين ، مع عدم كون الهبة لذي رحم أو على وجه قربي ، فإنه يترتب على النزاع ح استرجاع العين من الموهوب له . وأما إذا كان النزاع بعد التلف فلا أثر له بوجه ، فإنه لا ضمان للهبة بعد التلف ، سواء أكانت فاسدة أم صحيحة ، وعليه فلا وجه لما ذكره المصنف (ره) من قوله : (ولا ضالة الضمان في اليد إذا كانت الدعوى بعد التلف) .

وقد يقال هنا : بالضمان ، لعموم قاعدة على اليد ، لأن وضع القابض يده على مال الدافع محرز بالوجدان ، وعدم كونه بالهبة الصحيحة الناقلة محرز بالاصل فيلتم الموضوع منها ، ويترتب عليه الحكم بالضمان ، ولا يعارض ذلك الاصل بأصالة عدم الهبة الفاسدة : لأنها لا أثر لها .

والتحقيق هو القول بعدم الضمان ، لأن أصالة الصحة في العقود تتقدم على جميع الاصول

الموضوعية ، وعليه اتفاق كافة العلماء ، وبناء العقلاء .
لا يقال : الدافع إنما يدعي مالا يعلم إلا من قبله فيقدم قوله في دعواه ، لأنه أعرف بضميره . فإنه يقال : لادليل على ثبوت هذه القاعدة في غير الموارد الخاصة ، كإخبار المرأة عن الحمل أو الحيض أو الطهر ، فلا يجوز التعدي الى غيرها .

الصورة الثالثة : أن يكون مصعب الدعوى أمراً مختلفاً ، كما إذا ادعى الباذل أنها رشوة محرمة أو اجرة على الجرام ، وادعى القابض كونها هبة صحيحة . والظاهر هنا تقديم قول الدافع ، لأصالة عدم تحقق الهبة الصحيحة الناقلة ، فإنها أمر وجودي وموضوع للآخر ، فالأصل عدمها . ولا تعارضها أصالة عدم تحقق الرشوة المحرمة أو الاجارة الفاسدة لأنها لا أثر لها ، وإنما الأثر مترتب على عدم تحقق السبب الناقل ، سواء تحقق معه شيء من الاسباب الفاسدة أم لم يتحقق .

وربما يقال : بتقديم أصالة الصحة على الاصول الموضوعية ، لحكومتها عليها في باب المعاملات على حدّ ما تقدم .

وفيه أن مدرك أصالة الصحة هو الإجماع وبناء العقلاء كما عرفت ، وهما من الادلة اللبية فلا بد من الأخذ بالقدر المتيقن ، وهو ما كان مصعب الدعوى أمراً واحداً معلوماً للمترافعين وكان الاختلاف في الخصوصيات ، وقد فرضنا أن المقام ليس كذلك .

الصورة الرابعة : أن يدعي كل منها عنواناً صحيحاً غير ما يدعيه الآخر ، كأن يدعي الباذل كونه يميناً ليتحقق فيه الضمان ، ويدعي القابض كونه هبة مجانية لكي لا يتحقق فيه الضمان ، فإن أقام أحدهما بينة أو حلف مع نكول الآخر حكم له ، وإلا وجب التحالف ، وينسخ العقد ، وعليه فيجب على القابض رد العين مع البقاء ، أو بدلها مع التلف ، وهذه الصورة لا تنطبق على ما نحن فيه .

حرمة سب المؤمن

قوله : (التاسعة سب المؤمن حرام في الجملة بالادلة الاربعة) . أقول : قد استقل العقل بحرمة سب المؤمن في الجملة ، لكونه ظلماً وإيذاءً ، وعلى ذلك إجماع المسلمين من غير تكثير وقد تعرض الغزالي لذلك في إحياء العلوم (١) .

(١) ج ٣ ص ١١٠ — ١١١ . ولا يتقضي العجب من الغزالي حيث جوز لعن الروافض كتجويره لعن اليهود والمجوس والخوارج ومنع عن لعن يزيد ١١ .

وقد استفاضت الروايات من طرقنا (١) ومن طرق العامة (٢) على حرمة .

(١) في ج ٢ كاهامش مبرأة العقول باب السباب ص ٣٥٠ . وباب السفه ص ٣١٠
وج ٣ الوافي باب السفه ص ١٥٩ . وج ٢ ثل باب ١٥٨ تحريم سب المؤمن من احكام
العشرة ص ٢٤٠ : عن ابن الحجاج البجلي عن ابي الحسن موسى «ع» في رجلين يتسلبان ؟
فقال : البادي منها اظلم ووزره ووزر صاحبه عليه ما لم يعتذر الى المظلوم . صحيحة .
وفي رواية اخرى باختلاف في صدر السند : ما لم يتعد المظلوم . حسنة لابي بصير عن ابي بصير
ابو بصير عن ابي جعفر «ع» قال : إن رجلا من بني تميم أتى النبي (ص) فقال : أوصني
فكان لما أوصاه ان قال : لانسبوا الناس فتكسبوا العداوة منهم - بينهم - لهم - صحيحة .
وفي رواية جابر عن ابي جعفر «ع» فأياكم والطعن على المؤمنين . ضعيفة لعمر بن شمر
السكوني عن ابي عبد الله «ع» قال : قال رسول الله (ص) : سباب المؤمن كالشرف
على الملوك . ضعيفة للتوفي .

ابو بصير عن ابي جعفر «ع» قال : قال رسول الله (ص) : سباب المؤمن فسوق وقاتله
كفر وأكل لحمه معصية وحرمة ماله كحرمة دمه . موثقة لعبد الله بن بكير .
ابو حزة الثمالي قال : سمعت ابا جعفر «ع» يقول : إن اللعنة اذا خرجت من فم
صاحبها ترددت بينها فان وجدت مسافا وإلا رجعت على صاحبها . موثقة للحسن بن علي
ابن فضال .

وغير ذلك من الروايات المذكورة في المصادر المذكورة . وفي ج ٢ ثل باب ١٥٩ تحريم
الطعن على المؤمن وباب ١٦٠ تحريم لعن المؤمن من احكام العشرة ص ٢٤٠ . وباب ٧٠
تحريم الفحش . وباب ٧١ تحريم البذاء من جهاد النفس ص ٤٧٦ . وج ٢ المستدرک
باب ١٣٨ تحريم سب المؤمن من العشرة ص ١٠٩ . وباب ٧١ تحريم الفحش من جهاد
النفس ص ٣٣٩ . وج ٢ الوافي باب البذاء ص ١٦٠ . وج ٢ كاهامش مبرأة العقول
باب البذاء ص ٣١٢ . وغير ذلك من الموارد .

(٢) في ج ١٠ سنن البيهقي باب شهادة اهل العصبية ص ٢٣٥ : عن ابي هريرة عن
رسول الله (ص) : المستبان ما قالا فعلى البادي ما لم يتعد المظلوم .
وفي رواية عياض بن حمار عن رسول الله (ص) : المستبان شيطانان يتهاثران
ويكاذبان الخ . وفي رواية اخرى جعل الشتم من الكبائر .
وفي ص ٧٠٩ : سباب المسلم فسوق وقاتله كفر . وغير ذلك من احاديث العامة .

نعم المراد هنا من المؤمن في روايتنا غير ماهو المراد في روايات العامة ، ومن هنا منعوا عن سب أبي حنيفة (١) وأشباهه ، ويدل على الحرمة أيضا قوله تعالى (٢) : (واجتنبوا قول الزور) فان سب المؤمن من أوضح مصاديق قول الزور ، ولا ينافي ذلك ماورد من تطبيق الآية على الكذب كما سيأتي .

قوله : (ورواية ابن الحجاج عن أبي الحسن في الرجلين يتسابان قال : البادي منها أظلم ووزره على صاحبه ما لم يعتذر الى المظلوم . وفي مرجع الضائر اغتشاش ، ويمكن الخطأ من الراوي) . أقول : محمول كلامه : أن الظاهر وقوع الاغتشاش في مرجع الضائر في الرواية بحسب المعنى ، فانه اذا رجع الضمير ان المجروران في قوله «ع» : (ووزره على صاحبه) الى الراد لزم كون الوزرين كليهما على البادي ، وليس على الراد شيء ، ويمكن ان يكون لفظ الرواية (مثل وزره على صاحبه) فتكون دالة على ان البادي يستحق وزرين : احدهما للمباشرة . والثاني للتسبيب من غير ان يخفف عن الراد شيء ، ولكن الراوي أخطأ لحذف كلمة مثل .

وعليه فشان الرواية شأن ما عن أبي جعفر «ع» (قال أيما عبد من عباد الله سن سنة هدى كان له مثل أجر من عمل بذلك من غير ان ينقص من اجورم شيء وأيما عبد من عباد الله سن سنة ضلال كان عليه مثل وزر من فعل ذلك من غير ان ينقص من اوزارم شيء) . وغير ذلك من الروايات المستفيضة (٣) الواردة بهذا المضمون .

ولكن ما أفاده المصنف على خلاف الظاهر من الرواية ، فان الظاهر منها ان الضمير المضاف اليه في كلمة (وزره) يرجع الى السب المستفاد من قوله «ع» : (يتسابان) ، نظير قوله تعالى (٤) : (اعدلوا هو اقرب للتقوى) فلعني ان وزر كل سب على فاعله ، ولا يرتفع عنه إلا بالاعتذار من المسبوب ، لهتك كل من المتسابين صاحبه وظلمه إياه ، وعلى هذا فلا اغتشاش في الضائر .

ولكن الذي يسهل الخطب اننا لم نجد الرواية على النحو الذي نقله المصنف ، بل هي مروية هكذا : (ووزره ووزر صاحبه عليه ما لم يعتذر الى المظلوم . وفي رواية اخرى :

(١) في ج ٩ شرح فتح القدير ص ٤٠ في عداد من لا تقبل شهادته قال : ولا من يظاير سب السلف كالصحابة والتابعين ومنهم ابو حنيفة وكذا العلماء .

(٢) سورة الحج آية : ٣١ .

(٣) راجع ج ٢ ثل باب ١٩ إقامة السنن الحسنة من الأمر بالمعروف ص ٢٩٦ .

(٤) سورة المائدة آية : ١١ .

(ما لم يتعد المظلوم) أي ما لم يتجاوز عن الاعتداء بالمثل . وقد ذكرنا في الحاشية أننا ،
أما الأولى فتدل على أن البادي منها يستحق وزر : أحدهما بالأصالة والآخر بالتسبيب
والقاء غيره في الحرام الواقعي ، وقد عرفت في البحث عن حرمة تقرير الجاهل أن التسبيب
إلى الحرام حرام بالأدلة الأولية ، مع قطع النظر عن الروايات الخاصة .

وأما الثانية فتدل على جواز الاعتداء بالمثل ، وكون وزر الاعتداء على البادي من
دون أن يكون للمظلوم شيء من الوزر ما لم يتجاوز وإذا تجاوز كان هو البادي في القدر الزائد
وقد ذهب إلى ذلك جمع من الأكابر ، قال العلامة المجلسي (١) : إن ثم سباب المتساين
على البادي ، أما إن لم يتعدائه فلأن السب حرام وفسق ، لحديث : سباب المؤمن فسوق
وقتاله كفر ، وأما إن سب الراد فلأن البادي هو الحامل له على الرد - إلى أن قال - :
لكن الصادر عنه هو سب يترتب عليه الإثم ، إلا أن الشرع أسقط عنه المؤاخذه ، وجعلها
على البادي ، للعملة المتقدمة ، وإنما أسقطها عنه ما لم يتعد ، فإن تعدى كان هو البادي في
القدر الزائد .

وعن المحقق الأردبيلي في آيات الأحكام بعد ذكر جملة من الآيات الظاهرة في الاعتداء
بالمثل قال : فيها دلالة على جواز القصاص في النفس والعرف والجروح ، بل جواز التعويض
مطلقا حتى ضرب المضروب وشم المشتوم بمثل فعلها - إلى أن قال - وتدل على عدم التجاوز
عما فعل به وتحريم الظلم والتعدي . ومن هنا ظهر أن هذا الرأي لا بعد فيه خلافا لما
استظهرناه في الدورة السابقة . وقد وقع التصريح بذلك في جملة من أحاديث العامة ، وتقدم
بعضها في الهامش .

قوله : (ثم إن المرجع في السب إلى العرف) . أقول : الظاهر من العرف واللغة (٢)
اعتبار الإهانة والتعير في مفهوم السب ، وكونه تنقيصا وإزرأ على المسبوب ، وأنه متحد
مع الشتم ، وعلى هذا فيدخل فيه كلما يوجب إهانة المسبوب وهتكه كالقذف والتوصيف
بالوضيح واللاشيء . والجمار والكلب والخنزير والكافر المرتد والابصر والاجذم والأعور
وغير ذلك من الألقاظ الموجبة للنقص والإهانة ، وعليه فلا يتحقق مفهومه إلا بقصد الاحتك

(١) راجع ج ٢ ص ٣١١ من القول ص ٣١١ .

(٢) في لسان العرب : سب أي عير باليغل ، والسب الشتم ، والسبة العار . ويقال :
صار هذا الأمر سبة عليهم بالضم أي عاراً يسب به . وعن المصباح : السبة العار . وفي
مفردات الراغب : السب الشتم الوجع ، والسبابة سميت للإشارة بها عند السب وتسميتها
بذلك كتسميتها بالسبحة لتحريكها بالتسبيح .

واما مواجهة المسبوب فلا تعتبر فيه .

قوله : (فالنسبة بينه وبين الغيبة عموم من وجه) : أقول : ذكر المصنف في البحث عن مستثنيات الغيبة ما هذا نص عبارته : (نعم لو تأذى من ذمه بذلك دون ظهوره لم يقدح في الجواز ولذا جاز سبه بما لا يكون كذبا وهذا هو الفارق بين السب والغيبة حيث إن مناط الاول المذمة والتنقيص فيجوز ومناط الثاني إظهار عيوبه فلا يجوز إلا بمقدار الرخصة والتحقيق ان النسبة بينها هي العموم من وجه ، فانه قد يتحقق السب ولا يتصف بعنوان الغيبة ، كأن يخاطب المسبوب بصفة مشهورة مع قصد الإهانة والإذلال ، فان ذلك ليس إظهاراً لما ستره الله ، وقد تتحقق الغيبة حيث لا يتحقق السب ، كأن يتكلم بكلام يظهر به ماستره الله من غير قصد للتنقيص والإهانة ، وقد يجتمعان ، ويعتمد المقاب في مورد الاجتماع ، لكون كل من العنوانين موضوعاً للمقاب ، فلا وجه للتدخل ، ولعل هذا مراد المصنف هنا وفي مبحث الغيبة .

وقال المحقق الايرواني : ان النسبة بين السب والغيبة (هو التباين فان السب هو ما كان بقصد الانشاء واما الغيبة فجملة خيرية) .

وفيه انه لا دليل على هذه التفرقة فان كلاماً منها يتحقق بكل من الانشاء والاخبار . قوله : (ثم إنه يستثنى من المؤمن المتظاهر بالنسق) . أقول : يجوز سب المتظاهر بالنسق بالمعصية التي تجاهر فيها ، لزوال احتراسه بالتظاهر بالمنكرات ، كما في بعض الاحاديث ، وسيأتي ذكره في البحث عن مستثنيات الغيبة ، واما المعاصي التي ارتكبها العاصي ولكن لم يتجهر فيها فلا يجوز السب بها ، واما السب بما ليس في المسبوب فظنوا عليه فيحرم من جهتين .

قوله : (ويستثنى منه المبدع ايضاً) . أقول : قد دلت الروايات المتظاهرة (١) على جواز سب المبدع في الدين ووجوب البراءة منه واتهامه ، ولكن الظاهر أنه لا وجه لجملة من

(١) في ج ٢ ثل باب ٣٩ وجوب البراءة من أهل البدع من الامر بالمعروف ص ١٠٠ وج ١ الوافي باب البدع ص ٥٦ . وج ٢ كلبها مش امرأة العقول ص ٣٦٦ : عن داود ابن سرحان عن أبي عبد الله (ع) قال : قال رسول الله (ص) : إذا رأيتم أهل الزيب والبدع من بعدي فأظهروا البراءة منهم وأكثروا من سبهم والقول فيهم والوقية وياهموم كي لا ينطمعوا في الفساد في الاسلام ويحذرم الناس ولا يتعلمون من بدعهم يكتب الله لهم بذلك الحسنات ويرفع لكم به الدرجات في الآخرة . صحيحة ، وغير ذلك من الروايات المذكورة في الابواب المزبورة . الوقية : الغيبة .

المستثنيات باستقلاله ، فانه إن كان المراد به البدع في الأحكام الشرعية فهو متجاهر بالفسق ، وإن كان المراد به البدع في العقائد والاصول الدينية فهو كافر بالله العظيم ، فيكون خارجاً عن المقام موضوعاً ، لعدم كونه متصفاً بالإيمان .

قوله : (ويمكن أن يستثنى من ذلك ما إذا لم يتأثر للسبب عرفاً) . أقول : مقتضى الإطلاقات المتقدمة أن سب المؤمن حرام مطلقاً سواء تأثر أم لم يتأثر ، نعم إذا لم يوجب إهانة للسبب في نظر العرف كان خارجاً عن عنوان السب موضوعاً ، لما عرفت من اعتبار الإهانة والاستنقاص في مفهوم السب .

وعليه فلا وجه لاستثناء بعض الأمثلة عن مورد البحث كسب الوالد ولده ، وسب المعلم متعلمه ، وسب الولي عبده ، لأنه إن كان موجباً لإهانتهم فلا يجوز للاستثناء وإن لم يكن موجباً لذلك فهو خارج عن السب موضوعاً .

وقد ظهر أيضاً فساد ما يقال : من أن السب في الأمثلة المذكورة غير للسبب وتأديب له فلا يحرم . ووجه الفساد أن مفهوم السب يخافي مفهوم القهر والتأديب ، فلا يجمعان في مورد واحد ، وأضعف من جميع ذلك دعوى السيرة على الجواز في الموارد للزبورة ، فانا لو سلمنا تحقق السيرة من المتدينين فأنما هي في غير موارد المهتك والظلم ، فلا تكون إلا على جواز التأديب دون السب .

قوله : (وأما الوالد فيمكن استفادة الجواز في حقه مما ورد من مثل قولهم وعه أنت ومالك لأبيك) . أقول : قد وردت هذه الجملة المباركة في الروايات المتظافرة (١) الصحيحة وغيرها ، ولكنها راجعة إلى الجهات الأخلاقية الناشئة من الجهات التكوينية ، فإن الوالد بحسب التكوين من المواهب الإلهية للوالد فلا يناسبه أن يعارض أباه في تصرفاته .

ويؤيد ذلك المعنى ما في رواية محمد بن ستان الضعيف ، من تعليل حلية مال الوالد لأبيه بأن الوالد موهب للوالد في قوله تعالى (٢) : (يهب لمن يشاء إناثاً ويهب لمن يشاء الذكور) . عليه فليس لفظ اللام في قوله وعه : (أنت ومالك لأبيك) إلا للاختصاص فقط الناشئ من المحبة الجبلية والعطوفة الغريزية المتنافية للإيذاء والإذلال ولوبالسب والشتم .

نعم لو دلت هذه الروايات على الملكية الحقيقية كانت أم تنزيلية ، أو على الولاية المطلقة وثلاً مادته العامة كان لكلام المصنف وجه .

ولكن كلا الاحتمالين يذهب بهم البطلان . أما الأول فلأنه لو تم لجاز للأب أن يتصرف

(١) راجع ج ٢ ثل باب ١٠٧ حكم الأخذ من مال الوالد والأب بما يكتسب به ص ٥٥٩

(٢) سورة الشورى آية : ٤٩ .

في ما يرجع الى أولاده ، ويصرف في شؤونهم تصرف الوالي في عبيدهم وامورهم مع أنه لم يلتزم به أحد .

على أنه يخالف الروايات (١) للعتبة الصريحة في أن للآب أن يستقرض من مال ابنه ، ويقوم جاريته بقيمة عادة ، ويصرف فيها بالملك ، فان من الواضح أنه لو كان الابن وماله للآب لما احتاج في جواز التصرف في ماله وجاريته الى الاستقراض والتقوم .

وأما الثاني فأيضاً فاسد ، لأن مورد بعضها الولد الكبير ، ومن المقطوع به أنه لا ولاية للآب عليه ، ومع الاغضاء عن جميع ما ذكرناه فهي معارضة بما دل على حرمة سب المؤمن بالعموم من وجه ، ففي مورد التعارض يرجع الى عمومات ما دل على حرمة الظلم ، وهو واضح

حرمة السحر

قوله : (العاشرة السحر حرام في الجملة بلا خلاف) . أقول : لا خلاف في حرمة السحر في الجملة ، بل هي من ضروريات الدين ، وما قام عليه إجماع المسلمين ، وقد استفاضت بها الروايات من طرقنا (٢) .

(١) راجع ج ٢ ثل باب ١٠٧ وباب ١٠٨ مما يكتسب به ص ١٦٠ .

(٢) في ج ٢ ثل باب ١٤ تحريم العمل بعلم النجوم من آداب السفر الى الحج ص ١٨١ . وج ٤ مرآة العقول ص ٤١٠ في نهج البلاغة : المنجم كالكاهن والكاهن كالساحر والساحر كالكافر والكافر في النار . مرسلة .

وفي ج ٢ ثل باب ٥٢ عدم جواز تعلم النجوم مما يكتسب به ص ٥٤٤ . وج ٤ مرآة العقول ص ٤١٢ عن الصدوق في رواية نضر : والساحر ملعون . ضعيفة للحسن بن علي الكوفي واسحاق بن ابراهيم .

وقال : قال «ع» : المنجم كالكاهن . الى آخر ما تقدم من النهج . مرسلة .

وفي ج ٢ كآ باب ٦٢ حد الساحر ص ٣١١ . وج ٣ ثل باب ١ أن حد الساحر القتل من أبواب بقية الحدود ص ٤٦٠ . وج ٩ الرافعي باب حد الساحر ص ٦٩ . وج ٢ التهذيب باب من الزيادات في الحدود ص ٤٣٠ : عن السكوني عن أبي عبد الله «ع» قال رسول الله (ص) ساحر المسلمين يقتل وساحر الكافر لا يقتل ، قيل يا رسول الله ولم لا يقتل ساحر الكفار ؟ فقال : لأن الكفر أعظم من السحر ولأن السحر والشرك مقرونان . ضعيفة للنفلي . (وفي ج ٢ المستدرک ص ٢٣٤ ، وج ٣ المستدرک ص ٢٤٨ عن الجعفر بن عطاء بن مغيرة يسير . مجهول لموسى بن اسماعيل) : —

ومن طرق العامة (١) وهذا لا شبهة فيه ، وإنما الكلام في تحقيق موضوع السحر وبيان حقيقته .

وقد اختلفت كلمات أهل اللغة (٢) في ذلك ، فذكر بعضهم أنه الخدعة والتمويه ،

— وعن زيد الشحام عن أبي عبد الله (ع) قال : الساحر يضرب بالسيف ضربة واحدة على رأسه . مجهولة طينب بن الحسن وبنار .

وفي رواية أخرى قال : سئل رسول الله (ص) عن الساحر فقال : إذا جاء رجلاً من عدلان فشهدا عليه فقد عمل دمه . ضعيفة للحسين بن علوان العللي .

وعن إسحاق بن عمار : إن علياً (ع) كان يقول : من تعلم من السحر شيئاً كان آخر عهده بربه وحده القتل إلا أن يحب . حسنة لإبراهيم بن هاشم . في ج ٢ ثل باب ٥٣ تحريم تعلم السحر بما يكتسب به ص ٥٤٤ عن قرب الاستاذ مثله : ضعيفة لابي البخاري . وعن الخصال : ثلاثة لا يدخلون الجنة ، وعد منهم مدمن السحر . مجهولة لجهالة أكثر رواياتها وفي قصة هارون وماروت ما يدل على حرمة السحر وكفر الساحر ولكنها ضعيفة السند وفي كاهن ج ٢ امرأة المقول ص ٢٦٢ . وفي ج ٣ الوافي باب الكبائر ص ١٧٥ . وفي ج ٢ ثل باب ٤٥ من جهاد النفس ص ٤٦٣ في صحيحة عبد العظيم الحسيني عند السحر من الكبائر .

وفي ج ٢ المستدرک ص ٤٣٤ عن الجعفریات عن علي (ع) أنه قال : من السحت ثمن الميتة — إلى أن قال — وأجر الساحر . مجهولة لموسى بن اسماعيل .

وفي ج ٢ ص ٢٤٨ عن الجعفریات : إن ابن أعصم سحر النبي (ص) فقتله . مجهولة لموسى بن اسماعيل .

وغير ذلك من الروايات الكثيرة الصريحة في حرمة السحر وقد ذكرت هذه الاخبار الكثيرة في المصادر الزبوية وغيرها .

(١) في ج ٨ سنن البيهقي ص ١٣٥ عن رسول الله (ص) : من أتى عرافاً أو كاهناً فصدقه بما يقول فقد كفر بما أنزل على محمد .

وفي رواية أخرى كتب عمر : أن اقتلوا كل ساحر وساحرة ، وفي ثالثة : حد الساحر ضربة بالسيف . وغيرها من الأحاديث من طرق العامة .

(٢) في لسان العرب : ومن السحر الأخذة التي تأخذ العين حتى يظن أن الأمر كإبري وليس الاصل على ما يرى . والسحر الأخذة وكل ما لطاف مأخذه ودق فهو سحر . قال

الازهرى : وأصل السحر صرف الشيء عن حقيقته إلى غيرها ، فكان الساحر لما أرى —

وقال بعضهم : إنه إظهار الباطل بصورة الحق . وقيل : هو الأخذ في العين . وفي القاموس : إنه ما لطف مأخذه ودق . وقال بعضهم : إنه صرف الشيء عن وجهه إلى غير حقيقته بالأسباب الخفية على سبيل الخدعة والتويه ، إلى غير ذلك من التعاريف . وقد وقع الخلاف بين الأصحاب في ذلك أيضا ، فمن العلامة في القواعد إنه كلام يتكلم به ، أو يكتبه أو رقية ، أو يعمل شيئا يؤثر في بدن المسحور أو قلبه أو عقله من غير مباشرة . وعن المنتهى إنه زاد أو عقد ، وفي المسالك إنه زاد أو أقسام وعزائم يحدث بسببها ضرر على الغير ، وعن الدروس إنه زاد الدخنة والتصوير والنفث وتصفية النفس إلى غير ذلك من كلماتهم .

والتحقيق أن المتبادر عند أهل العرف من كلمة السحر - والظاهر من استقراء موارد استعمالها وما اشتق منها عند أهل اللسان ، والتمهيد من مجموع كلمات اللغويين في تحديد معناها - أن السحر هو صرف الشيء عن وجهه على سبيل الخدعة والتويه ، بحيث إن الساحر يلبس الباطل لباس الحق ، ويظهره بصورة الواقع فيري الناس الهياكل الفريسة والاشكال المعجبة المخوفة .

— الباطل في صورة الحق خيل الشيء على غير حقيقته ، فقد سحر الشيء عن وجهه أي صرفه . وقال القراء في قوله تعالى : (فأتى تسحرهم) معناه : فأتى تصرفهم . وقال يونس : تقول العرب للرجل : ما تسحر عن وجهه كذا وكذا ؟ أي صرفك . وفي أقرب الموارد : سحره سحرأ عمل له السحر وخصده . وسحر فلانا عن الأمور صرفه . ويقال : سحرت الفضة إذا طليتها بالذهب . وقيل : السحر والتويه يهربان بهري واحدا .

وفي مجمع البحرين : فأتى تسحرهم ، أي فكيف تخدعون عن توجيهه ويموه لكم . ويسمى السحر سحرأ لأنه صرف وجهه . وفي مفردات الراغب : نحن قوم مسحورون ، أي مصروفون عن معرفتنا بالسحر . وفي المنجد : سحره خدعه . وسخره عن كذا صرفه وأبعده . وسحر الفضة طلاها بالذهب .

وعن الطبرسي عن صاحب العين : السحر عمل يقرب إلى الشياطين . ومن السحر الأخذ التي تأخذ العين حتى تظن أن الأمر كما ترى وليس الأمر كما ترى فالسحر عمل خفي لغناه سببه يصور الشيء بخلاف صورته ويقلبه عن جفسته في الظاهر ولا يقلبه عن جفسته في الحقيقة ، ألا ترى إلى قول الله تعالى (يحيل إليه من سحرهم أنها تسعى) .

وغيره في ذلك أن السحر عمل خفي يحصل بالاسباب الخفية ، ويصور الشيء على خلاف صورته الواقعية ، ويصرفه عن وجهه بالخدعة والتمويه ، ويقبله من جنسه في الظاهر ، لافي الحقيقة ، ثبت إن الساحر يسحر الناظرين حتى يتخيّلوا أنه يتصرف في الأورالتكوينية ، ويصرفها عن حقيقتها الى حقيقة أخرى ، فيرىهم البحر مجراً عجائبا تجري فيه السفن وتتلاطم فيه الأمواج ، من غير أن يلتفتوا الى كونه خدعة وتمويه ، وإظهاراً للبطل بصورة الحق بقصة السحرة مع موسى «ع» المذكورة في القرآن (١) حين ألقوا (إذا جالهم وعصيتهم يخيل اليه من سحرهم أنها تسعى) .

لا يقال : قد تكون للسحر حقيقة واقعية كالتصرف في عقل المسحور أو بدنه ، أو ما يرجع إليه ، وعليه فلا يتم تعريفه المذكور .

فانه يقال : ليست للسحر حقيقة واقعية ، ولكن قد يترتب عليه أمر واقعي ، فقد يظهر الساحر المسحور شيئا مهولا ، فيخاف هذا ويصبح مجنونا ، أو يريه مجرا وفيه سفيطة بارية ، فيحاول المسحور أن يركبها فيقع من شاق ويموت ، فان الجنون والموت وإن كانتا من الامور الواقعية ، إلا انها ترتبها على الامر التخيلي الذي هو السحر ، ويقرب ما ذكرناه من صاحب البيت من أنه (يقلب الشيء من جنسه في الظاهر ، ولا يقلبه عن جنسه في الحقيقة) . وقد اشير الى ما ذكرناه في خبر الاحتجاج (٢) حيث سئل الإمام عليه السلام عن الساحر أيقلب الواقع الى واقع آخر ؟ فقال « ع » : هو أضعف من ذلك . ثم ما ذكرناه من المعنى قد استعمات كلمة السحر في مواضع شتى من الكتاب العزيز (٣) وهناك الذين يرون صفته الساحر على النبي الصادق المصدق ، فقد زعموا أن عدا (ص) يظهر

في سنة ١٨٥٠م وبعث البطار من ١٣٠ في احتجاج الصادق (ع) على
الملك الساساني أن يسلّم الإنسان بسحره في صورة الكلب أو الحمار أو
غير ذلك من الحيوانات. وقد استجاب له من أن يغير خلق الله إن من أبطل ما ركب
من سحر. فغيره من أن يغيره تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً لو قدر الساحر
أن يغير ما يشاء من خلقه لكانت الدنيا كلها سحر.

(٣) ولما كان في شهر ربيع الأول سنة ١٢١٠ هـ الموافق ١٨٩٥ م. وفي لبنان العرب
فاثي من مصر في مصر فون . وفاتحهم اليه من : إن تكون الا ربلا مسجورا أي
مصري . في الا ربلا مسجورا .

موضوع السحر

ومن هنا أيضاً أطلق السحر على البيان الجيد (١) يلحظ المدح والثناء ، ذلك ما ورد في سيرة ابن
الحاضرين وآذان السامعين الى المتكلم .

وهذا الاعتبار أيضاً أطلق السحر على تمويه النقطة بالذهب . وهي النقطة التي لا يراها
كلمات أهل اللغة وموارد الاستعمال يقطع بأن السحر ليست له حقيقة وإنما هي كلمة
ما ذكرناه ، ومن جميع ما تقدم ظهر ما هو المراد من الاختيار المتظاهرة للدلالة على السحر
وقد ذكرنا بعضها في الهامش .

وأما ما ذكره في القاموس من أن السحر ما لطف مأخذه ودق فانه وإن أطلق على
ما ذكرناه ، لأن صرف الشيء عن وجهه على سبيل التمويه له مأخذ دقيق جداً ، إلا أنه
تعريف بالاعم ، فان الامور التي يلطف مأخذها - وهي ليست من السحر في شئ - كثيرة
جداً ، كالقوى الكهربائية ، والراديو ، والطائرات ، وبعض اقسام ادوات الحرب ،
وغير ذلك مما لا يعرفه اكثر الناس ، خصوصاً الصناعات المستحدثة .

وقد ظهر مما ذكرناه الفرق بين السحر وبين المعجزة والشعوذة ، فانك قد عرفت في
البحث عن حرمة التصوير (٢) إجمالاً أن الإعجاز أمر حقيقي له واقعية ، إلا أنه غير جازم
السحر الطبيعي ، بل هو أمر دفعي خارق للعادة ، وأما للقدمات الطبيعية فكلها مطوية فيه ،
كجعل الحبوب اشجاراً وزرواً ، والاحجار لؤلؤاً وبواقيت دفعة واحدة ، وبعث صورية
عقبا موسى «ع» ثعباناً ، وصيرورة الاسد للنقوش على البساط حبواً مسروراً بأمر الامام
عليه السلام في مجلس الخليفة ، وقد تقدم ذلك في البحث المذكور ، وأما السحر فتميزت
انه ليست لها حقيقة واقعية اصلاً .

(١) في لسان العرب : السحر البيان في فطنة ، كما جاء في الحديث عن رسول الله (ص) :
الى ان قال : إن من البيان لسحراً . قال ابو عبيدة : كان المعنى انه يبالغ في البيان فانه
يمدح الانسان فيصدق فيه حتى يصرف القلوب الى قوله ، ثم يذمه فيصدق فيه حتى يصرف
القلوب الى قوله الآخر فكان انه قد سحر السامعين بذلك .

وفي ج ١٤ البحار ص ٢٥١ ذكر الحديث ثم قال ما حاصله : «من النبي (ص) :
البيان سحراً لوجهين :

الاول : انه لما قيل له يسئيل القلوب الى كلامه .

والثاني : أن المقتدر على البيان يكون قادراً على تحسين ما يكون قبيحاً وتقيين ما يكون
حسناً ، فذلك يشبه السحر من هذا الوجه .

(٢) ص ٢٢٧ .

وأما الشعوذة فسيأتي أنها عبارة عن الخفة في اليد والسرعة في الحركة المعبر عنها في لغة الفارس بكلمة (تردهتي وتندكاري) فإن للشعوذة الخادق يفعل الامور العادية ، والافعال المتعارفة بنام المرعة ، بحيث يشغل اذهان الناظرين بالاشياء ، ويأخذ حواسهم اليها ، ثم يعمل شيئا آخر بسرعة شديدة وبحركة خفيفة فيظهر لهم غير ما انتظروه ، ويستمعون منه ولكن الصادر منه أمر واقعي ، كأخذ الاشياء من موضع ووضعها في موضع آخر بالسرعة التامة حتى يتخيل الناظر اليها انها انتقلت بنفسها ، فالنقل والانتقال أمر حقيقي ، ولكن الناظر لا يلتفت الى الناقل ، وهذا بخلاف السحر ، فانه أمر خيالي محض كما عرفت التنبيه عليه ومن هنا اتضح الفرق بين الشعوذة والمعجزة ايضا . واما ما ذكره الاصحاب من بيان حقيقة السحر واسبابه واقسامه فكلها تقريبية ، فان انطبق على ما ذكرناه فهو ، وإلا فيرد الى قائله ، وهو اعرف بمقاله .

أقسام السحر

ولابد من التعرض لما ذكره الاصحاب من اقسام السحر ليعلم هل انها مشمولة لما دل على حرمة السحر أم لا ؟ وقد تكلم عليها العلامة المجلسي في البحار (١) وأطال الكلام فيها موضوعا وحكما ، نقضا وإبراما .

وحاصل كلامه في تحقيق اقسام السحر : انه على انواع شتى ، النوع الاول : سحر الكذابين (او الكلدانيين) الذين كانوا من قديم الدهر ، وم قوم يعبدون الكواكب ، ويزعمون كونها مدبرة للعالم السفلي ، ومبادي لصدور الخيرات والشرور ، وقد بعث الله ابراهيم وعاء مبطلا لقائلهم وهدم اساس مذهبهم ، وهم على فرق ثلاث :

فان منهم من يزعم ان الكواكب هي الواجبة الخالقة للعالم ، ومنهم من يزعم انها قديمة لقدم العلة المؤثرة فيها ، ومنهم من يزعم انها حادثة مخلوقة ، ولكنها فعالة مختارة فوض خلقها أمر العالم اليها .

والساحر من هذه الفرق الثلاثة من يعرف القوى العالية الفعالة : ببائطها ومركباتها ، ويعرف ما يليق بالعالم السفلي وحوادثه ، ويعرف معدات هذه الحوادث ليعدها ، وعوائقها ليرفعها بحسب الطاقة البشرية ، فيكون متمكناً من استحداث ما يخرق العادة . انتهى ملخص كلام المجلسي في النوع الاول .

أقول : قد عرفت ان السحر هو صرف الشيء عن وجهه على سبيل الخديعة والتفويه

من دون أن يكون له واقعية ، فاستحداث الامور المخارقة للعادة ليس من السحر ، ولو تمكن أحد من إحداث الامور الغريبة بواسطة القوة النفسانية الحاصلة بالرياضة ، أو بصرف المقدمات فلا يقال له : إنه ساحر ، بل لادليل على حرمة ، فإن هذا شعار أهل الكرامة . نعم لاشبهة في كفر الفرق المذكورة ، كما اعترف به المجلي (ره) حتى الفرق الثالثة القائلة : بتفويض أمر العالم الى الكواكب ، فإن قولهم هذا مخالف لضرورة الدين ، فإن الله هو الذي يحيي ويميت ، ويهب لمن يشاء ذكوراً ، ويهب لمن يشاء إناثاً ، ويصور في الأرحام كيف يشاء .

النوع الثاني : سحر أصحاب الأوهام والنفوس القوية ، فقد ثبت بالوجوه العديدة إمكان تسلط النفوس على جوارح الغير وأعضائه ، فتسخره للقيام بحركات وتأدية أعمال على غير إرادة منه ، ومن دون وساطة شيء آخر .

وهذه النفوس قد تكون لرياضاتها قوة صافية عن الكدورات البدنية ، فتستغني في تأثيرها عن الاستعانة بأدوات من خارجها ، وتصدر عنها الامور الغريبة المخارقة للعادة ، وقد تكون ضعيفة ومزوجة بأوساخ المواد ، فتحتاج في إتمام تأثيرها الى الاستعانة بأدوات سحرية اخرى ، انتهى حاصل كلامه في النوع الثاني .

أقول : لاشبهة أن بعض النفوس لصفاتها بالرياضات تؤثر في الامور التكوينية ، وتصرفها عن وجهها صرفاً حقيقياً ، كما يقف الماشي عن المشي ، والمياه الجارية عن الجريان ، بل قيل إن هذا المعنى مكنون في الأسد بحسب الغريزة والطبيعة ، فإنه اذا نظر الى حيوان أوقفه عن المشي والحركة ، إلا أنه لادليل على حرمة بعنوان الأولي ما لم يترتب عليه شيء من العناوين المحرمة ، بل نمنع عن صدق السحر عليه ، وإنما هو نحو من الكرامة إن كان بطريق حق ، ومن الكفر أو الفسق إن كان بطريق الباطل .

ولا نظن أن يوم أحد أن تصفية النفس بالرياضات الحقة حتى تصير مؤثرة في الامور التكوينية من المحرمات ، بل هو مطلوب في الشريعة المقدسة اذا كان بالإطاعة والتقوى ، ومن المعروف المشهور أن سلبان رضى الله عنه قد وصل بمجاهداته وتقواه وعظيم طاعته لمولاه الى حد أن انقادت الامور التكوينية لإرادته والنزمت فرض طاعته .

النوع الثالث : من السحر الاستعانة بالأرواح الأرضية ، واعلم أن القول بوجود الجن مما أنكره بعض المتأخرين من الفلاسفة والمعتزلة . وأما أكابر الفلاسفة فأنهم لم ينكروا القول بوجود الجن ، ولكنهم سموها بالأرواح الأرضية .

وهي بأنفسها مختلفة الأصناف ، فإن منها خيرة ومنها شريرة . وقد شاهد أهل الصنعة

والتجربة أن الاتصال بها يحصل بأمور خفيفة وبأفعال سهلة لا مشقة في إيجادها ، كالرق والدخن والتجريد ، وقد سموا هذا النوع بالعزائم وعمل تسخير الجن ، انتهى حاصل كلام المجلسي في النوع الثالث .

أقول : لا ريب في خروج هذا النوع أيضاً من السحر موضوعاً وحكماً ، تعلماً وتعلماً ، بل لادليل على حرمة في نفسه إلا إذا ترتب عليه عنوان محرم من إيذاء إنسان والأضرار به ، أو كانت مقدماتها محرمة ، فيحرم الاشتغال بها ، وإلا فلا يحرم استخدام الجن ، وكشف الغائبات بواسطتهم ، بل لادليل على حرمة إيذاؤهم .

النوع الرابع : مما ذكره المجلسي (ره) من أقسام السحر : التخييلات والأخذ بالعيون ، وهذا النوع يتضح بأمور :

الأول : وقوع الاغلاط في البصر كثيراً ، فإن الساكن قد يرى متحركاً وبالعكس ، كما أن راكب السفينة إذا نظر إلى البحر يرى السفينة ساكنة ويرى الماء متحركاً ، والقطرة النازلة من السماء ترى خطأ مستقيمة ، والشعلة الجواله ترى دائرة من النار ، والأشياء الصغيرة ترى في الماء كبيرة ، وغير ذلك من أغلاط البصر .

الثاني : أن المحسوسات قد يختلط بعضها ببعض إذا كانت مدركة بسرعة النظر ، لأن القوة الباصرة إذا وقفت على محسوس وقواً تاماً في زمان معتد به أدركته على نحو لا يشوبه بغيره كثيراً ، وأما إذا أدركته في زمان قليل ، ثم أدركت محسوساً آخر وهكذا ، فإنه يختلط بعضه ببعض .

الثالث : أنه قد تشغل النفس بشيء فلا تشعر حينئذ بشيء وإن كان حاضراً عند الإنسان كالوارد على السلطان ، فإنه قد يلقاه شخص فيتكلم معه ، ولكن لا يلتفت إليه ، والناظر في المرأة يرى القذارة في عينيه ولا يرى أكبر منها .

إذا عرفت هذه الأمور اتضح لك تصوير هذا النوع من السحر ، فإن المشعبد الحاذق يشغل أذهان الناظرين بأمور ، ويأخذ بأبصارهم ، ثم يعمل شيئاً آخر بسرعة شديدة ، وبحركة خفيفة ، فيظهر لهم غير ما انتظروه ، فيتعجبون منه .

أقول : هذا النوع هو المعروف بالشعوذة ، فلا يرتبط بالسحر ، وسيأتي أنه لادليل على حرمتها ، فإنها ليست إلا الحركة السريعة في الأعضاء ، فلا معنى لحرمتها في نفسها ، إلا إذا اقترنت بعناوين محرمة . نعم أطلق عليها السحر في خبر الاحتجاج المتقدم في الحاشية ، فإنه قد ذكر الامام (ع) فيه : (ونوع آخر منه خطفة وسرعة وخارق وخفة) إلا أنه على سبيل المجازية ، فقد عرفت الفرق بين السحر والشعوذة ، وعدم صدق كل منها على الآخر

النوع الخامس : الأعمال العجيبة التي تظهر من تركيب الآلات على النسب الهندسية ، كراقص يرقص ، وكفارسين يقتلان ، وكراكب على فرسه وفي يده بوق كلما مضى ساعة من النهار ضرب البوق من غير أن يمسه أحد ، ومن هذا القبيل الصور المصنوعة لاهل الروم والهند بحيث يراها الناظر اليها إنساناً على كيفيات مختلفة ضاحكة وبكية حتى يفرق فيها بين ضحك السرور وضحك الحجل وضحك الشامت ، فهذه الوجوه كلها من لطائف التصايل ، وكان سحر سحرة فرعون من هذا الضرب .

ومن ذلك أيضاً تركيب صندوق الساعات ، وعلم جر الاثقال والاجسام العظيمة بالآلات خفيفة ، وهذا النوع في الحقيقة لا ينبغي أن يعد من السحر ، فان لها أسباباً معلومة معينة ، ومن اطلع عليها قدر على إيجادها ، وحيث لم يصل اليها إلا الفرد النادر لصعوبتها عدها أهل الظاهر من السحر ، انتهى ملخص كلامه .

أقول : إن إيجاد الصنایع المعجبة وتركيب الامور الغريبة - كما هو المعروف كثيراً في العصر الحاضر ، كالطائرات والقطارات والسيارات وسائر أدوات النقل والآلات العجيبة المعدة للحرب - ليس من المهرمات بعناوينها الأولية إلا اذا انطبقت عليه عناوين محرمة اخرى ، وليس من مقولة السحر ، كما اعترف به المجلسي ، ولم يثبت كون سحر سحرة فرعون من هذا القبيل .

النوع السادس من السحر : الاستعانة بخواص الادوية مثل أن تجعل في الطعام بعض الادوية المبلدة ، أو المزيلة للعقل ، أو الدخس المسكر « البخور » أو عصارة البنج المجمول في اللبن ، وهذا مما لا سبيل الى إنكاره ، فان أثر المقنطيس شاهد . انتهى ملخص كلام المجلسي .

أقول : هذا النوع أيضاً خارج عن السحر موضوعاً وحكماً ، وإنما هي أسرار يكتشفها علم الكيمياء ، وقد يستعان بها في علم الطب ، ولو كانت الاستعانة بالادوية محرمة للزم القول بمحرمة علم الطب ، ولم يلتزم به أحد ، بل وجوبه من الضروريات عند الملل وعقلاء العالم النوع السابع من السحر : تعليق القلب ، وهو أن يدعي الساحر علم الكيمياء وعلم اليمياء والاسم الاعظم ، ويدعي أن الجن يطيعونه ، فإذا كان السامع ضعيف العقل قليل التمييز اعتقد بذلك وتعلق قلبه به ، ويلزم ذلك أن يحصل فيه الرعب والخوف ، ويفعل فيه الساحر ما يشاء ، مع أن تلك الدعاوى ليس لها أصل ، ومن جرب هذا المعنى وأهله علم أن لتعليق القلب أثراً عظيماً من حيث الخوف والرجاء كليهما .

وفيه أنه لأوجه لجملة من أقسام السحر ، وإنما هو قسم من الكذب ، إذا لم يكن له

واقع ، على أن تعليق القلب لو كان سحراً لكانت الاستمالة بمطلقها سحراً محرماً سواء كانت بالأمور الواقعية أم بغيرها .

النوع الثامن : التهمة . وفيه أنها وإن كانت محرمة بالضرورة عند الفريقين ، بل عند العقلاء ، إلا أنها أجنبية عن السحر وعن مورد الاخبار الدالة على كفر الساحر ووجوب قتله ، فإن من البديهي أن النقام ليس بكافر ولا يجوز قتله .

وعلى الجملة لم يتحصل لنا من الأقسام المذكورة ما يكون سحراً محرماً بعنوانه ، فانحصر السحر المحرم بما ذكرناه : أعني صرف الشيء عن وجهه على سبيل الخدعة والتفويه . وقد تقدم أن هذا هو المورد للأخبار الدالة على حرمة السحر .

ثم إنه ورد في جملة من الروايات للتقدمة ما دل على كفر الساحر . وفي الروايات الأخرى للتقدمة في الحاشية أنه يقتل .

أما الحكم بالكفر فلا يمكن أن يراد به الكفر بالمصطلح في الشريعة المقدمة . ضرورة عدم جريان أحكام الكفر عليه ، من قسمة الأموال ، وبينونة زوجته والحكم بشيخاسته ، فيشمله ما دل على إسلام من أقر بالشهادتين والمعاد ، على أن لم نزل ولم نسمع من يعامل الساحر معاملة الكافر حتى في زمن النبي (ص) والأئمة .

ويؤيد ما ذكرناه ما سيأتي في البحث عن جواز دفع السحر بالسحر من قوله «ع» للساحر الذي أخذ السحر صناعة لنفسه : (حل ولا تعقد) . فلو كان السحر موجباً للكفر لحكم أبو عبد الله بكفره ، ولكن الرواية مجبولة .

وكيف كان لما دل على كفر الساحر لا بد من جملة إما على مستحل السحر ، وإما على من يعارض به القرآن والنبوة ، ويدعي به الرسالة أو الإمامة ، أو يدعي مالا يقدر عليه إلا الله ، ويدل على الأخير ما في رواية العسكري «ع» في قصة هاروت وماروت من قوله عليه السلام : (فلا تكفر باستعمال هذا السحر وطلب الإضرار ودعاء الناس إلى أن يعتقدوا أنك تحي وتحي وتفعّل مالا يقدر عليه إلا الله فان ذلك كفر) .

ولكن الرواية ضعيفة السند . وستعرض لها في البحث عن جواز دفع السحر بالسحر وأما الحكم بقتله فهو المشهور بين الأصحاب ، بل في كلمات غير واحد منهم دعوى الإجماع عليه من دون فرق بين المستحل وغيره .

وفي حدود الرأى : (يقتل الساحر إذا كان مسلماً ، ويعزر إذا كان كافراً ، بلا خلاف فتوى ونصاً ، ثم قال : إن مقتضى إطلاق النص والفتوى بقتله عدم الفرق فيه بين كونه مستحلاً أم لا ، وبه صرح بعض الأصحاب ، وحكي آخر من متأخري المتأخرين قولاً بتقييده

بالأول ، ووجهه غير واضح) .

أقول : قد ورد في الروايات العديدة المتقدمة في أول المسألة أن حد الساحر هو القتل ، إلا أنها روايات ضعيفة ، وغير متجربة بالشهرة الفتوائية ، فقد عرفت مراراً أنها لا تجبر ضعف الرواية . وعليه فإن تم الإجماع والتسالم على ذلك أخذ به ، وإلا فعمومات مادل على حرمة قتل النفس بحكمة .

نعم إذا كان الساحر مستحقاً للسحر ، أو كان يعارض به بعض المناصب الإلهية وجب قتله ، إلا أن القتل لم يجب عليه بما أنه ساحر ، بل بما أنه منكراً لما هو من ضروريات الإسلام .

قوله : (وبعضها قد ذكر فيما ذكره في الاحتجاج) . أقول : قد ظهر مما تقدم أن إطلاق السحر على بعض الأمور المذكورة في خير الاحتجاج - كالسرعة والخفة والقيمة - إنما هو يتحو من العناية والمجاز ، على أن الرواية ضعيفة السند وغير متجربة بشيء .

قوله : (وأما الأقسام الأربعة المتقدمة من الإيضاح الخ) . أقول : قال في محكي الإيضاح : إن استحداث الخوارق إما بمجرد التأثيرات النفسانية : وهو السحر ، أو بالاستعانة بالفلكيات فقط : وهو دعوة الكواكب ، أو بتمزيق القوى السماوية بالقوى الأرضية : وهي الطليقات ، أو على سبيل الاستعانة بالأرواح الساذجة : وهي العزائم ، ويدخل فيه التبرجمات ، والكل حرام في شريعة الإسلام ومستحله كافر .

وتبعه المصنف في ذلك ، لوجهين : الأول شهادة المجلسي (ره) في البحار بدخولها في السحر عند أهل الشرع ، فتشملها الاطلاقات .

الثاني : دعوى نضر الدين في الإيضاح كون حرمتها من ضروريات الدين ، وهذا الوجه يوجب الاطمينان بالحكم ، وباتفاق العلماء عليه في جميع الأعصار .

أما الوجه الأول : فيرد عليه أولاً أنه لا حجية في شهادة المجلسي ، لاستناده إلى اجتماعه وقد اعترف به المصنف أيضاً فيما سيأتي ، فقد قال : (لكن الظاهر استناد شهادتهم إلى الاجتهاد) .

وثانياً : أنا لم نجد في كلام المجلسي شهادة على كون الأقسام المذكورة من السحر عند عرف الشارع ، فانه قال : (إن لفظ السحر في عرف الشرع مختص بكل مخفي سببه ، وبمخيل على غير حقيقته ، ويجري مجرى التوقيه والحداع) . ثم ذكر الأنواع المتقدمة ، وأي شهادة في ذلك على مقصود المصنف .

وثالثاً : أنك قد عرفت خروج كثير من الأقسام المزبورة بل كلها عن حقيقة السحر :

ل يمكن الشك في منع شمول الاطلاقات لها ، لعدم جواز التمسك بها عند الشك في الصدق .
ورابعاً : ما ذكره المصنف فيما سيأتي من معارضة شهادة المجمل بما ذكره التخر من
إخراج علمي الخواص والجيل من السحر ، وبما ذكره صاحب لك وغيره من تخصيصهم
السحر بما يحدث ضرراً ، وبما ذكره العلامة من تخصيصه السحر بما يؤثر في بدن المسحور
او قلبه او عقله ، وهذه الشهادات من هؤلاء الاعيان تكشف عن عدم العموم في لفظ السحر
لجميع ما تقدم ، وعن كون الاطلاق في جملة منها مجازاً .

ومن هنا ظهر الجواب عن الوجه الثاني ايضا . على أن الدعوى المذكورة لا توجب
الاطمينان بالحكم إلا في المورد التيقن ، كالاضرار بالمسحور في عقله او بدنه او ماله او
ما يرجع اليه من شؤونه ، وأما في غير الموارد التيقنة فانه لا دليل على حرمة الاستمانة
بالأمور المتقدمة ، بل ربما تكون مطلوبة لا يبطال سحر مدعي النبوة والامامة ، ومع
الشك فيه فأصالة البراءة محكمة .

عدم اختصاص حرمة السحر

بالمضر منه

في تقرير حرمة السحر بالمضر منه او تعم غير المضر ايضا ؟ فيه خلاف . فالحكمي عن
الشيخين في المورد من ذلك ان المعتبر في السحر الاضرار ، وعن شارح النخبة أن ما كان
من السحر من شأنه اضراراً على إضرار او تمويه على المسلمين او الاستمانة بشيء من حرمة الله
فليس هو سحر ، سواء بعد من السحر أم لا ، وعن جملة من الاكابر انه حرام مطلقاً سواء أكان
مضرراً أم لا ، كما يظهر الاطلاقات المتقدمة ، ومن هنا ظهر أنه لا وجه لتقييد السحر
بما يضر البدن او العقل او القلب من غير مباشرة كما عرفته عن العلامة
في السحر .

وبناءً على اختصاص حرمة السحر بالمضر منه ببعض الروايات الواردة في قصة
الملك والجاروت ، وسيأتي ذكرها .

وقد قيل : أن هذه الروايات ضعيفة السند . وثانياً : أنه لا تنافي بينها وبين المطلقات
التي فيها حرمة السحر مطلقاً .

(فمثل إساءات حب منوط في الشخص بعد سحره) . أقول : الوجه فيه ماورد

جواز دفع ضرر السحر بالسحر

في بعض الأحاديث (١) من تشديد النبي (ص) المرأة التي صنعت ذلك لزوجها ، واستنباله إياها باللعن والتوبيخ ، وحكمه عليها بعدم قبول التوبة . وفيه أولاً : أنه ليس في الرواية ما يدل على كون المصنوع سحراً . وثانياً : أن العمل بها يقتضي حرمة إدخال الزوجة حبها في قلب الزوج وإن كان ذلك بالأخلاق الحسنة والأفعال المرضية ، مع أنه مطلوب في الشريعة المقدسة ، وقد أمر به في الآثار المتظاهرة ، بل المتواترة المذكورة في أبواب مقدمات النكاح ، وعليه فلا بد من حمل الرواية على كون المصنوع أمراً غير مشروع يوجب تكدير البحار والطين ، واستحقاق المرأة باللعن وثالثاً : أن الرواية مخالفة للقواعد ، فإنها مشتملة على عدم قبول التوبة من المرأة التي صنعت لزوجها شيئاً يوجب المحبة والعطف ، مع أن الثابت في الإسلام جواز توبة المرأة المرتدة ، سواء أكانت فطرية أم ملية ، ومن المقطوع به أن سحرها لا يزيد على الارتداد ، ويضاف إلى جميع ما ذكرناه أن الرواية ضعيفة السند .

جواز دفع ضرر السحر بالسحر

قوله : (ينفي الكلام في جواز دفع ضرر السحر بالسحر) . أقول : وقد يستدل على الجواز بالروايات (٢) الواردة في قصة هاروت وماروت وغيرها ، فإنها تدل على جواز (١) في ج ٣ ثل باب ١٤٣ أنه يحرم على المرأة سحر زوجها من مقدمات النكاح ص ٣٧ عن الصدوق بإسناده عن اسماعيل بن مسلم عن جعفر بن محمد عن أبيه عن آبائه «ع» قال : قال رسول الله (ص) لامرأة سألته : إن لي زوجاً وبه علي غلظة وإني صنعت شيئاً لا أعطفه علي ؟ فقال لها رسول الله (ص) : أف لك كدورت البحار وكدورت الطين ولعنك الملائكة الأخيار وملائكة السماوات والأرض ، قال : فصامت المرأة نهارها وقامت ليلاً وحلقت رأسها وليست المسوح فباغ ذلك النبي (ص) فقال : إن ذلك لا يقبل منها . ضديفة للنوفلي . وقريب منها ما في ج ٢ المستدرک ص ٤٣٣ . مجهولة لموسى بن اسماعيل . أقول : المسح بكسر الميم البلاس يقعد عليه ، والكساء من شعر ، وما يليس من تسريح الشعر على البدن نقشاً وقهراً نجح أمساح ومسوح . (٢) في ج ٢ التهذيب ص ١٠٩ . وج ١ ك باب ٢٣ الصناعات من المعيشة ص ٣٦٠ وج ١٠ الوافي باب ٢٠ الصناعات ص ٣٠ : علي عن أبيه قال : حدثني شيخ من اصحابنا قال : دخل عيسى بن سيني « وفي نسخة كاشفي » علي ابن عبد الله «ع» وكان ساحراً...

دفع ضرر السحر بالسحر . وفيه انها وإن كانت ظاهرة الدلالة على ذلك ، ولكنها ضعيفة السند ، فلا يمكن الاستناد اليها .

نعم يمكن الاستدلال على الجواز بالآية الواردة في قصة هاروت وماروت (١) بتقريب أن السحر لو لم يكن جائز الاستعمال حتى في مقام دفع الضرر لم يحز تعليمه أصلاً ، فجواز التعليم يدل على جواز العمل به في الجملة ، والقدر المتيقن منه هو صورة دفع ضرر الساحر ، وكيف كان فلا ريب في انه قد يجب اذا توقفت عليه مصلحة ملزمة ، كما اذا ادعى الساحر منصباً من المناصب الإلهية ، كالنبوة والإمامة .

التسخير ليس من السحر

وقد يقال : بأن من السحر التسخيرات بأقسامها حتى تسخير الحيوانات ، بدعوى أن تعاريف السحر صادقة عليها ، حتى أن الشهيدين مع اخسذها الاضرار في تحريم السحر ذكروا أن استخدام الملائكة والجن من السحر ، وعليه فتشملها الاطلاقات المتقدمة الدالة على حرمة السحر بجميع شؤونه .

وفيه أنك قد عرفت خروج الاستعانة بالأرواح الارضية واستخدام الجن من السحر موضوعاً وحكماً . وحينئذ فإن انطبق على ذلك شيء من العناوين المحرمة حكم عليه بالحرمة لتلك الجهة المحرمة ، لالكونه سحراً ، كما اذا اشتملت التسخيرات على المقدمات المحرمة ،

— يأتيه الناس ويأخذ على ذلك الاجر — وسأله عن ذلك قال «ع» : حل ولا تعقد . مرسله أقول : ظاهر الرواية أن الحل والعقد كليهما بالسحر فحمل الحل على ما كان يقهر السحر من الأدعية ونحوها بعيد عنها .

وفي ج ٤ البحار ص ١٣٠ . والاحتجاج ص ١٨٥ في قصص الملوك ما يدل على جواز دفع ضرر السحر بالسحر ، ولكن الرواية مرسله .

وفي ج ٢ . تل باب ٥٣ تحريم تعلم السحر مما يكتسب به ص ٥٤٤ عن العيون في رواية العسكري «ع» ما يدل على ذلك . ولكنها مجهولة .

وفي رواية جههم عن الرضا «ع» في حديث قال : وأما هاروت وماروت فكانا ملكين علما الناس السحر ليحترزوا به سحر السحرة ويبطلوا به كيدهم . الحديث . مجهول .

(١) سورة البقرة آية : ٩٦ . قوله تعالى : (وما أنزل على الملوكين يابيل هاروت وماروت وما يعلمان من أحد حتى يقولا إنما نحن فتنة فلا تكفر) .

أو كان المسخر بالكسر لعمله ذلك عرضاً للتضرر أو التلف أو الجنون ، أو لارتكاب شيء آخر من الأمور غير المشروعة ، أو كان المسخر بالفتح مؤمناً من الانس أو ملكاً ، وكان التسخير ظاهراً عليهم ، ومع انتفاء العناوين المحرمة فلا وجه للحرمة ، كنتسخير الكفار من الانس والجن وإن اشتمل ذلك على إيذائهم ، وإلا لما جاز قتل الكفار ، وأخذ الجزية منهم وم صاغرون .

وكذلك يجوز تسخير الحيوانات مطلقاً ، خصوصاً الموديات منها كالقارب والحيات والسباع ، وإلا لما جاز استخدام الحولة ، وقتل الموديات منها ، وقد أجاد المحقق الأيرواني وقال : (فالأمر في تسخير الحيوانات أوضح ، فهل يمكن الالتزام بجواز تسخير الحيوانات بالقهر والغلبة والضرب ، ومع ذلك لا يجوز تسخيرها بما يوجب دخولها تحت الخدمة طوعاً)

الشعوذة

قوله : (الحادية عشرة الشعبة حرام بلا خلاف) . أقول : الشعوذة (١) هي اللعبة المعروفة : أعني الخفة في الحركة المعبر عنها في لغة الفرس بكلمة (تردستی) وأما الذي يترتب على الشعوذة فهو أمر واقعي ، فإن المشعوذ يفعل ما يفعله سائر الناس من الأمور العادية ، إلا أنه يشغل أذهان الناظرين بسرعة حركته وخفة يده بحيث يعجبون من أفعاله من غير أن تكون تلك الأفعال الصادرة منه خيالية محضة كما في السحر أو غير جارية على السير الطبيعي كما في المعجزات ، على ما عرفت من التفرقة بينهما وبين السحر والمعجزة في المسألة السابقة . ويمكن أن تكون الشعوذة أعم من السحر ، ويظهر ذلك من ملاحظة ما ذكره

(١) في لسان العرب : الشعوذة خفة في اليد وأخذ كالسحر يرى الشيء بغير ما هو عليه أصله في رأي العين ، والشعوذة السرعة ، وقيل : هي الخفة في كل أمر .

وعن المصباح : شعوذ الرجل شعوذة ، ومنهم من يقول : شعبذه شعبذة ، وهو بالذال المعجمة ، وليس من كلام أهل البادية ، وهي لعب يرى الإنسان ما ليس له حقيقة كالسحر وفي أقرب الموارد : الشعبة كشعوذة زنة ومعنى . وفيه أيضاً : الشعوذة وهي خفة في اليد وأخذ كالسحر يرى الشيء في رأي العين بغير ما عليه أصله .

وفي المنجد : الشعبة كشعوذة زنة ومعنى . وفيه أيضاً : الشعوذة وهي خفة في اليد وأعمال كالسحر ترى الشيء في العين بغير ما هو عليه . وفي مجمع البحرين : الشعبة هي الحركة الخفيفة .

بعض القويين مع ملاحظة ما ذكرناه في معنى الشعوذة بحسب المتفاهم العربي . ولكن الظاهر هو ما ذكرناه من البائنة بينها .

وقد استدل المصنف (ره) على حرمة الشعوذة بأمور :
الأول : الإجماع . وفيه أنه ليس هنا إجماع تبديي ، لاحتمال استناده إلى سائر الوجوه المذكورة في المسألة .

الثاني : أنه من اللغو والباطل . وفيه أنه ممنوع صغرى وكبرى ، أما الوجه في منع الصغرى فلا نأنا لانسلم كونها من اللغو والباطل إذا ترتب عليها غرض عقلائي . وأما الوجه في منع الكبرى فلا أنه لا دليل على حرمتها على الإطلاق ، بل الحرام منها هو القسم الخاص .
الثالث : قوله (وع) في خبر الاحتجاج : (ونوع آخر منه خطفة وسرعة وخساريق وخفة) . وفيه أولا : أنه ضعيف السند وغير متجبر بشيء . وقد تقدم ذلك آنفا . وأما جبره بالإجماع المحكي ، فإن الإجماع إن كان حجة في نفسه لزم اتباعه لذلك ، وإلا فإن ضم غير الحجة إلى مثله لا يفيد الاعتبار .

الرابع : صدق بعض تعاريف السحر على الشعوذة ، فتكون مشمولة لما دل على حرمة السحر . وفيه أنك قد عرفت خروجها عن حدود السحر موضوعا ، وعدم صدقه عليها .

الفش حرام

قوله : (الثانية عشرة الفش حرام بلا خلاف) . أقول : لاشبهة في حرمة غش المسلم في الجملة بلا خلاف بين الشيعة وأهل السنة (١) لتواتر الروايات من طرقنا (٢)

(١) في ج ٢ فقه المذاهب ص ٢٨٤ نهى عن الفش والتدليس ومدح السلعة بما ليس فيها وكنتم ما بها من عيب ونحو ذلك .

(٢) في ج ١ كا ص ٣٧٤ . وج ٢ التهذيب ص ١٢٢ . وج ١٠ الوافي ص ٦٣ . وج ٢ تل باب ١١٥ تحريم الفش مما يكتسب به ص ٥٦٢ عن هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام قال : ليس منا من غشنا . صحيحة .

ومسند الاستاذ عن أبي عبد الله (ع) قال : قال رسول الله (ص) لرجل يبيع النمر : يا فلان أما علمت أنه ليس من المسلمين من غشهم . صحيحة .

وعن رجل عن أبي عبد الله (ع) قال : دخل عليه رجل يبيع الدقيق فقال : إياك والفش فإن من غش غش في ماله فإن لم يكن له مال غش في أهله : مرسل .

ومن طرق العامة (١) بل هي من ضروريات مذهب المسلمين .
والمعجب من المحقق الأبرواني حيث أنفى عنوان الفش عن الموضوعية والتزم بحرمته
للعناوين الثانوية من الكذب وأكل أموال الناس بِلأرضي منهم ١ .
ولا ريب أن الروايات حجة عليه ، لظهورها في حرمة الفش في نفسه ، فإذا تحقق
موضوعه في مورد ترتب عليه حكمه ، كسائر القضايا الحقيقية ، وسيأتي أن موضوع
الفش أمر عرفي .

فقد ظهر أنه لا وجه لما ارتكبه المحقق المذكور من السير والتقسيم في نفي موضوعية الفش
بدعوى أنه لا دليل على حرمة شوب اللبن بالماء ولا على حرمة عرض المشوب على البيع ، ولا
على حرمة مجرد الانشاء ، فتعين أن يكون الفش المحرم أخذ بقيمة غير المشوش بآراء المشوش

— وعن السكوني عن أبي عبد الله «ع» قال : نهى رسول الله (ص) عن أن يشاب
اللبن بالماء للبيع . ضعيفة لا وفلي .

وعن هشام بن الحكم قال : كنت أبيع السابري في الظلال فرى أبو الحسن موسى «ع»
فقال لي : يا هشام إن البيع في الظلال غش والفش لا يحمل . حسنة لأبراهيم بن هاشم .
أقول : السابري ثوب رقيق جيد .

وفي الموضوعين المتقدمين من الوافي ومثل وفي كاهن ج ٤ مسألة القول ص ٣١٩ في
رواية زينب العطار الحولاء عن رسول الله (ص) : إذا بعت فأحسني ولا تغشي فانه أنقى لله
وأبقى للعالم . حسنة للحسين بن زيد .

وفي الباب المزبور من مثل في حديث المناهي عن رسول الله (ص) إنه قال : ومن غش
مسلماً في شراء أو بيع فليس منا ويحشر يوم القيامة مع اليهود لأنهم أغش الخلق للمسلمين .
مجهولة لشعيب بن واقد .

وفي ج ١ كا ص ٣٨٠ . و ج ٢ التهذيب بيع المضمون ص ١٢٧ . و ج ١٠ الوافي
ص ٦٤ . و ج ٢ تل باب ٩ جواز خلط المتاع الجيد بغيره من أحكام العيوب ص ٥٩٧
عن الحلبي عن أبي عبد الله «ع» قال : سألت عن الرجل يكون عنده لوانان من طعام واحد
وسعرهما شتى وأحدهما خير من الآخر فيخلطهما جميعاً ثم يبيعها بسعر واحد ؟ فقال : لا يصلح
له أن يفعل ذلك بغش به المسلمين حتى يبينه . حسنة لأبراهيم بن هاشم . إلى غير ذلك من
الروايات المذكورة في المصادر المتقدمة . وفي ج ٢ المستدرک ص ٤٥٥ . و ج ١٥ البحار
العشرة ص ١٩٥ .

(١) راجع ج ٥ سنن البيهقي ص ٣٢٠ .

موضوع الغش

لا شك في أن الغش ليست له حقيقة شرعية ، ولا متشرعية ، بل المراد به ما جرى عليه العرف واللغة (١) من كونه بمعنى الكدر والخديعة والخيانة ، ويعبر عنه في لغة القرس بكلمة (كول زدن) ولا يتحقق ذلك إلا بعلم الغاش وجهل المغشوش ، فإذا كان كلاهما عالين بالواقع ، أو جاهلين به ، أو كان الغاش جاهلا والمغشوش عالما انتهى مفهوم الغش . ثم إنه لا يعتبر في مفهوم الغش انحصار معرفته بالغاش ، فإن أكثر أفراد الدش يعرفه نوع الناس بإيمان النظر ، خصوصا من كان من أهل القطانة والتجربة ، ومن كان شغفه الغش ، فإنه لاشبهة أن من الغش يجعل الجيد من الجبوب على ظاهر الصبرة ورديه في باطنها وبيع الأمتعة في الظلال ، ومن الواضح أن نوع الناس يلتفتون إلى الغش في أمثال ذلك بتدقيق النظر ، ولو اختص مفهوم الغش بما انحصر طريق معرفته بالغاش لم يبق له إلا مورد نادر .

نعم قد تنحصر معرفته بالغاش كزج اللبن بالماء ، وخالط الدهن الجيد بالدهن الردي ، ووضع الجير ونحوه في مكان بارد ليكتسب ثقلا ، وبيع الحيوان مسموما لايبي أزيد من يوم ويومين ، وغير ذلك من الموارد التي لا يطلع على الغش إلا خصوص الغاش فقط ، ولكن هذا لا يوجب اختصاص الغش بتلك الموارد ، وعدم تحقق مفهومه في غيرها . وقد ظهر مما ذكرناه أن الغش لا يصدق لغة ولا عرفا على الخلط الظاهر الذي لا يحتاج معرفته إلى إيمان النظر ، فإذا مزج الردي بالجيد مزجا يعرفه أي ناظر إليه من الناس - بغير تدقيق النظر ، وجعل الردي في ظاهر الصبرة والجيد في باطنها - فإن ذلك لا يكون غشا ، ويدل على ذلك بعض الأحاديث (٢) .

(١) في لسان العرب : غشش نقيض التصح وهو مأخوذ من الغشش المشرب الكدر ، أنشد ابن الأعرابي : « ومنهل تروى به غير غشش » أي غير كدر ولا قليل ، قال : ومن هذا الغش في البياعات .

وفي مجمع البحرين : المغشوش الغير الخالص ، وفي المنجد : غشه أظهر له خلاف ما أضمره . وخدعه . الغش بالكسر اسم من الغش بالفتح الخيانة . المغشوش غير الخالص .

(٢) في ج ١ كتاب ٧٧ من المعيشة ص ٣٨٠ . وج ١٠ الوافي ص ٦٤ . وج —

تذييل

إن ظاهر المطلقات المتقدمة هو حرمة الغش على وجه الإطلاق سواء أكان في المعاملة أم في غيرها ، إلا أنه لا بد من صرفها إلى خصوص المعاملات في الجملة ، بداهة أنه لا بأس بتزيين الدور والألبسة والأمتعة لإراءة أنها جديدة ، مع أنها عتيقة ، وكذلك لا بأس بإطعام الطعام للغشوش وسقي اللبن المزوج للضيف وغيره ، وبذل الأموال للغشوشة للفقراء . بل يمكن دعوى عدم صدق الغش في هذه الموارد ، أو في بعضها . نعم لو أخبر بموافقة الظاهر في ذلك للواقع كانت حراماً من جهة الكذب ، سواء كان إخباره قولياً أم فعلياً ، وهو أجنبي عما نحن فيه .

لا يعتبر في صدق الغش قصد مفهومه

قوله : (ويمكن أن يمنع صدق الاخبار المذكورة إلا على ما قصد التلبس) . أقول : ظاهر المصنف أنه يعتبر في حقيقة الغش قصد مفهومه من التلبس والتدليس . وأما ما يكون ملتبساً في نفسه فلا يجب عليه الإيعاز به .

وقيه أنه لا دليل على اعتبار القصد بمعنى الداعي في مفهوم الغش . بداهة كونه من الأمور الواقعية ، وهي لا تختلف باختلاف الدواعي كالأمور القصدية ، وإنما اعتبر فيه علم البائع بالخلط مع جهل المشتري إياه .

وعليه فإذا اختلط الجيد بالردي أو امتزج اللبن بالماء بغير اختيار من المالك ، ولا رضى وباعها بدون التنبيه كان ذلك أيضاً غشاً محرماً ، لا إطلاق الروايات ، وعدم دلالة شيء منها على اعتبار القصد في تحقق الغش .

ومما ذكرناه ظهر بطلان ما في الرياض من قوله : (ثم لو غش لا يقصده بل قصد إصلاح المال لم يحرم للأصل واختصاص ما من النص بحكم التبادر بصورة القصد) .

— ٢ — ثل باب ٩ جواز خلط المتاع الجيد بغيره ص ٥٩٠ . وج ٢ التهذيب بيع المضمون ص ١٢٧ عن محمد بن مسلم عن أحدهما «ع» إنه سئل عن الطعام يخلط بعضه ببعض وبعضه أجود من بعض ؟ قال : إذا رؤيا جميعاً فلا بأس ما لم يغط الجيد الردي . صحيحة . ويظهر ذلك من بعض الروايات المتقدمة الدالة على حرمة الغش .

حكم المعاملة المشتملة على الغش

من حيث الصحة أو الفساد

قوله : (ثم إن في جامع المقاصد ذكر في الغش بما يخفى بعد تمثيله له بمزج اللبن بالماء وجهين في صحة المعاملة وفسادها) . أقول : ضابط الصحة والفساد في المقام هو ما حققناه في البحث عن بيع الدرام المغشوشة وغيره ، وإجماله : أن المبيع إما أن يكون كلياً ، ويكون الغش في الفرد المقبوض ، كما إذا باع مناً من الخنطة الجيدة ، ودفع عنها خنطة مغشوشة فإنه لاشبهة في صحة البيع في هذه الصورة ، لعدم كون الغش في البيع ، وإنما هو في تطبيق المبيع الكلي على الفرد الخارجي ، فله شري تبديله بغيره .

وإما أن يكون المبيع شخصياً ، وهو على أقسام ، لأن الأوصاف المأخوذة في المبيع قد تكون من قبيل الصور النوعية في نظر العرف ، ولا شبهة في بطلان البيع في هذه الصورة إذا ظهر المبيع مغشوشاً ، كما إذا باع فلاناً على أنه ذهب فبان مذهباً . ووجه البطلان أن ما وقع عليه العقد ليس بموجود ، وما هو موجود لم يقع عليه العقد .

وقد تكون الأوصاف المأخوذة فيه من قبيل وصف الكمال أو الصحة ، كما إذا باع عبداً على أنه كاتب أو نجار أو بصير فبان أنه لا يحسن الكتابة والتجارة أو أنه أعمى ، وحينئذ فإن كان العقد معلقاً على الوصف بحيث يقتضي البيع مع انتفاء الوصف فهو باطل ، للتعلق بالمجموع على كونه مبطلاً للعقد ، وإن كان مشروطاً بالوصف حكم بالصحة .

وعليه فإذا كان التخلف في الأوصاف الكجالية ثبت خيار تخلف الشرط للمشتري . وإذا كان التخلف في وصف الصحة كان المشتري مخيراً بين الأمور الثلاثة الفسخ ، أو الإمضاء بدون الأرض ، أو الإمضاء معه .

وقد يكون المبيع المجموع المركب من جزئين ، أو من أجزاء ، وهو على قسمين : أحدهما : أن يكون للهيئة الاجتماعية دخل في إزدياد الثمن ، بأن كانت واسطة في زيادة مالية المبيع وإن لم يقابلها بنفسها جزء من الثمن ، كما هو الشأن في عامة الأوصاف حتى ما كان من قبيل الصور النوعية .

وعليه فلا شبهة في بطلان البيع في الجزء الفات وكون المشتري مخيراً في الباقي بين الفسخ والإمضاء . ومثاله أن يبيع دورة البحار ، فيظهر أن أحد الأجزاء التي وقع عليها البيع كتاب لغة ، أو يبيع مصراع الباب ، فيبين أنه مصراع واحد ، أو يبيع زوجي

الحققيين أنه فرد واحد ، أو يبيع عدلي الفرارة - أي الجوالق - فيبين أنه تدن واحد .
وغير ذلك من الأمثلة . فإنه لاشبهة في دخل الهيئة الاجتماعية في زيادة المالية في الأمور
المذكورة ، فيرتب عليها الحكم المزبور .

وثانيها : أن لا يكون للهيئة الاجتماعية مساس في زيادة مالية المبيع أصلاً ، بل كانت
الانضمام كوضع الحجر في جنب الانسان ، وعليه فلا شبهة في صحة البيع ولو منه بالنسبة
إلى الجزء الموجود ، من دون أن يثبت للمشتري خيار تخلف الوصف ، كما إذا باع صبرة
حنطة بدينارين على أنها وزننان فوجد نصفها تراباً ، فيصح البيع في الوزن الموجودة ،
ويبطل في الأخرى ، فإن مرجع ذلك إلى بيع كل وزنة من هذه الحنطة بدينار . ومن هنا
ظهر ما في كلام المصنف من أن الغش (إن كان من قبيل التراب الكثير في الحنطة كان له
حكم تبعض الصنف ونقص الثمن بمقدار التراب الزائد) .

ومن جميع ما ذكرناه يظهر ضعف كلام الشهيد حيث قال في شرائط الاقتداء من
الذكرى : (الثالث بشرط القصد إلى إمام معين) إلى أن قال : (ولو نوى الاقتداء بالحاضر
على أنه زيد فبان عمراً في ترجيح الإشارة على الاسم ، فيصح ، أو بالعكس ، فيبطل
نظر ، نظير أن يقول المطلق لروحة اسمها عمرة : هذه - هنا - زينب طالق ، ويشير البائع
إلى حمار ، فيقول : بعتك هذا الفرس) . ومنشأ للتردد في ذلك تغليب الإشارة أو الوصف
ويضاف إلى ما ذكرناه أنك قد عرفت في لمبحث التطفيف : أن البيع من الأمور القصدية
فلا معنى لتردد المتبايعين فيما قصدها .

وكذلك ظهر بطلان ما استدل به القائلون بالفساد مطلقاً من أن العقد لم يتعلق بذات
المبيع بأي عنوان اتفق ، بل تعلق بالمبيع بعنوان أنه غير مخشوش ، فإذا ظهو الغش فقد
ظهر أن ما هو المبيع غير موجود ، وما هو موجود غير المبيع .
ووجه البطلان أنه إنما يتم فيما إذا كانت الأوصاف المختلفة من قبيل الصور التوعية
لامطلقاً ، وقد أوضحنا ذلك فيما تقدم .

وقد يستدل على الفساد بوجوه آخر ، قد أشار إليها المصنف :
الأول : النهي الوارد عن بيع المخشوش ، فإنه يدل على فساد . وفيه أنا لم نجد ما يدل
على النهي عن بيع المخشوش في نفسه غير خبر موسى بن بكر ، وخبر الجعفي ، وسيجي
الكلام عليها .

الثاني : النهي عن الغش الوارد في الروايات الكثيرة ، وقد تقدم ذكرها في الحاشية ،
ومن الواضح أن الغش متحد مع البيع ، كما تدل عليه رواية هشام المتقدمة (أما علمت أن

البيع في الظلال غش) . فيدل على الفساد .
وفيه ان النهي إما يتعلق بالغش ، وهو أمر خارج عن البيع ، والنهي اذا تعلق بأمر خارج عن الشيء لا يدل على فساد ذلك الشيء ، وقد حقق ذلك في محله . واما رواية هشام فهي لا تدل على ازيد من ذلك ، خصوصاً بعد ملاحظة قوله «ع» في ذيلها : (والغش لا يحمل) فإنه ظاهر في الحكم التكليفي فقط .
الثالث : خير موسى بن بكر عن ابي الحسن «ع» أنه (اخذ ديناراً من الدنانير المصبوبة بين يديه فقطعها بنصفين ثم قال : ألقه في البالوعة حتى لا يباع شيء فيه غش) . فان تعليقه عليه السلام ذلك بأن لا يقع بيع على شيء فيه غش يدل على فساد هذه المعاملة .
ونظير ذلك خبر الجعفي ، وقد تقدم الكلام عليها في البحث عن بيع الدرامم المشوشة (١) مع انها ضعيفتا السند كما تقدم في البحث المذكور .

حرمة الغناء

قوله : (الثالثة عشرة الغناء ، لا خلاف في حرمة في الجملة) . أقول : لا خلاف في حرمة الغناء في الجملة بين الشيعة ، واما العامة فقد التزموا (٢) بحرمته لجهات خارجية ، وإلا فهو بنفسه أمر مباح عندم .
قال في المستند (٣) بعد ان ذكر موضوع الغناء : (فلا خلاف في حرمة ما ذكرناه انه غناء قطعاً ، ولعل عدم الخلاف بل الاجماع عليه مستفيض ، بل هو إجماع محقق قطعاً ، بل

(١) ص ١٥٧ و ص ١٥٨ .

(٢) في ج ٢ فقه المذاهب ص ٤٢ : فالتنهي من حيث كونه ترديد الصوت بالألحان مباح لا شيء فيه . ولكن قد يعرض له ما يجعله حراماً او مكروهاً . وعلى هذا المنهج تفصيل المذاهب الاربعة . ثم قال : لما عن ابي حنيفة من انه يكره الغناء ويجعل سماعه من الذنوب فهو محمول على النوع المحرم منه . وفي ص ٤٣ نقل الغزالي في الاحياء عن الشافعي : لا أعلم احداً من علماء الحجاز كره السماع . وقد استدلل الغزالي على الجواز برقص الحبشة والزنج في المسجد النبوي يوم عيد واقدم الرسول (ص) . ثم ذكر ان حرمة الغناء من جهة الحرمات الخارجية . أقول قد نظافت الأحاديث من طرقهم في حول الغناء إثباتاً ونفيًا . راجع ج ١٠ سنن البيهقي ص ٢٢١ — ٢٢٠ .

(٣) ج ٢ ص ٣٤٠ .

ضرورة دينية) .

وفي متاجر الرياض : (بل عليه إجماع العلماء ، كما حكاه بعض الأجلة ، وهو الحجة) وغير ذلك من كلمات الأصحاب المشتملة على دعوى الإجماع والضرورة على حرمة الفناء . ويدل على حرمة وجوه ، الوجه الأول : قيام الإجماع عليها محصلا ومنقولا . وفيه أن دعوى الإجماع على الحرمة في الجملة وإن لم تكن جزافية ، بل في كلمات غير واحد من الأعلام دعوى الضرورة عليها ، إلا أنه ليس إجماعا تعبديا ، فإن من المحتمل القريب استناد المجمعين إلى الآيات والروايات الدالة على حرمة الفناء .

الوجه الثاني : جملة من الآيات الكريمة ولو بضميمة الروايات ، منها قوله تعالى (١) : (واجتنبوا قول الزور) ومنه الفناء ، للروايات (٢) الواردة في تطبيقه عليه ، ولا فرق في هذه النتيجة بين كون الفناء نفسه من مقولة الكلام ، أو هو كيفية مسموعة تقوم به ، لانحادهما في الخارج على كل حال ، فلا وجه للجدشة في الروايات الواردة في تفسير الآية : بأن مقتضاها أن الفناء من مقولة الكلام ، فمع أنه كيفية تقوم به .

ومنها قوله تعالى (٣) : (ومن الناس من يشتري لهو الحديث ليضل عن سبيل الله) فقد ذكرت عدة من الروايات (٤) أن الفناء من مصاديق لهو الحديث الذي حرمة الآية

(١) سورة الحج آية : ٣١ .

(٢) في ج ٢ كآب الفناء ص ٢٠٠ . وج ١٠ الوافي باب ٣٤ الفناء ص ٣٣ . وج ٢ ثل باب ١٢٧ تحريم الفناء مما يكتسب به ص ٥٦٥ عن أبي بصير قال : سألت أبا عبد الله عن قول الله (واجتنبوا قول الزور) ، قال : هو الفناء . ضعيفة لسبل .

وفي الباب المزبور من ثل في رواية زيد الشحام عن أبي عبد الله «ع» قال : قول الزور الفناء . ضعيف لدرست بن منصور . وعن ابن أبي عمير مثله مرسلا .

وعن عيون الأخبار قول الزور الفناء . ضعيف لمظفر العلوي . وعن تفسير علي بن ابراهيم مثله . حسنة لابراهيم بن هاشم .

وفي ج ٢ المستدرک ص ٤٥٨ عن الصدوق مثله مرسلا .

(٣) سورة لقمان آية : ٥ .

(٤) في المصادر المتقدمة من كآب الوافي وثل عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر «ع» قال الفناء مما وعد الله عليه النار وتلا هذه الآية . حسنة لابراهيم وعلي بن اسماعيل

وعن مهران بن محمد عن أبي عبد الله «ع» قال : سمعته يقول : الفناء مما قال الله : ومن الناس الآية . مجهولة لمهران .

الكريمة ، بل نسبة الطبرسي (١) الى أكثر المفسرين ، ولفظ الاشتراء في الآية يجري على ضرب من المجاز ، أو على بعض التعاريف التي يذكرها فريق من اللغويين ، وقد تقدم ذلك فيما سبق (٢) ، فلا ضير في أن يتعلق بظهور الحديث وبالفناء كما ذكرته الروايات وإن لم يكونا من الأعيان .

ومنها قوله تعالى (٣) : (والذين هم عن اللغو معرضون) بضميمة ما في تفسير القمي (٤) من تطبيق الآية على الفناء .

ومنها قوله تعالى (٥) : (والذين لا يشهدون الزور) فإنه قد ورد في بعض الأحاديث (٦) تفسير الزور في الآية بالفناء ، ويؤيده ما تقدم من الروايات في قوله تعالى : (واجتنبوا قول الزور) . والروايات المذكورة في تفسير الآيات المزبورة وإن كان أكثرها ضعيف السند إلا أن في المتغير منها غنى وكفاية .

وقد أورد في المستند على دلالة الآيات على حرمة الفناء بأن الروايات الواردة في تفسيرها بالفناء معارضة بما ورد في تفسيرها بغيره .

وفيه أن الأحاديث المذكورة في تفسير القرآن كلها مسوقة لتنقيح الصغرى وبيان المصداق ، فلا تدل على الانحصار بوجه حتى تقع المعارضة بينها ، وقد أشرنا الى هذا

— وعن الوشا قال : سمعت أبا الحسن «ع» يقول : سئل أبو عبد الله «ع» عن الفناء ؟ فقال : هو قول الله : ومن الناس الآية . ضعيفة لسهل .

وفي ج ١٠ سنن البيهقي ص ٢١٣ عن ابن مسعود قال : ومن الناس من يشتري الآية ، قال : هو والله الفناء .

وفي ج ٢ للمستدرک ص ٤٥٧ أخرج جملة من الروايات في تطبيق الآية على الفناء ، ولكنها ضعيفة السند .

(١) ج ٤ مجمع البيان ط صيدا ص ٣١٢ .

(٢) ص ١٩٣ . (٣) سورة المؤمنين آية : ٣ .

(٤) ص ٤٤٤ والذين هم عن اللغو معرضون ، عن الفناء والملاهي .

(٥) سورة الفرقان آية : ٧٢ .

(٦) في المواضع المتقدمة من كتاب الوافي ومثل عن أبي الصباح عن أبي عبد الله «ع» في قول الله تعالى : والذين لا يشهدون الزور ، قال : الفناء . صحيحة .

وفي رواية أخرى عنه مثلها ، ولكنها حسنة لإبراهيم .

وفي تفسير القمي ص ٤٦٨ طبق الآية على الفناء .

فيما سبق مراراً ، وتكلمنا عليه في البحث عن مقدمات التفسير مفصلاً .
 الثالث : الروايات (١) الدالة على حرمة الغناء ، وحرمة تعليقه وتعلمه ، وحرمة التكسب به واستماعه . وأنه ينبت النفاق في القلب كما ينبت المساء الخضرة . وأنه يورث الفقر والقساوة وينزع الحياء . وأنه رقية الزنا ، ويرفع البركة ، وينزل البلاء ، كما نزل البلاء على المغننين من بني اسرائيل . وأنه مما وعد الله عليه النار وبئس المصير . وأنه غش النفاق وأن الغناء مجلس لا ينظر الله الى أهله . وأن استماع الغناء نفاق وتعلمه كفر . وأن صاحب الغناء يحشر من قبره أعمى وأخرس وأبكم . وأن من ضرب في بيته شيئاً من الملاحى أربعين يوماً فقد بآء بغضب من الله فإن مات في أربعين مات فاجراً فاسقاً مأواه النار وبئس المصير . وأن من أصغى الى ناطق يؤدي عن الشيطان فقد عبد الشيطان . وأن الغناء أخبث ما خلق الله وشر ما خلق الله وأنه يورث الفقر والنفاق . وأن من استمع الى الغناء يذاب في اذنه الايفك .

وغير ذلك من المضامين المدهشة التي اشتملت عليها الأخبار المتواترة ، والروايات الواردة في حرمة الغناء وإن كان أكثرها ضعيف السند ، ولعلكن في الغنى منها غنى وكفاية . والعجب من المحقق الأردبيلي ، حيث قال في محكي شرح الارشاد : ما رأيت رواية صحيحة صريحة في التحريم . وهو أعرف بمقاله .

رأي المحدث القاساني في حرمة الغناء

والجواب عنه

قال في الوافي (٢) ما حاصله : الذي يظهر من مجموع الأخبار الواردة في الغناء هو اختصاص حرمة ، وحرمة التكسب به ، وحرمة تعليقه وتعلمه واستماعه بما كان متعارفاً زمن بني أمية وبني العباس ، من دخول الرجال على النساء ، وتكلمهن بالأباطيل ، ولعنهن بالملاحى على أقسامها ، وأما غير ذلك فلا محذور فيه ، وعليه فلا بأس بسماع الغناء بما يتضمن ذكر الجنة

(١) راجع ج ٢ كما آخر أبواب الاثرية باب الغناء ص ٢٠٠ . وج ١٠ الوافي باب ٣٤ ما جاء في الغناء ص ٣٣ . وج ٢ ثل ١٢٧ تحريم الغناء ، وباب ١٢٨ تحريم استعمال الملاحى ، وباب ١٢٩ تحريم سماع الغناء مما يكتسب به ص ٥٦٥ و ص ٥٦٦ . وج ٢ المستدرک ص ٤٥٧ و ص ٤٥٨ . وج ١٦ البحار .

(٢) ج ١٠ ص ٣٣ .

والنار ، والتشويق الى دار القرار ، والترغيب الى الله ، وإلى عبادته وطاعته .
ثم حمل على هذا كلام الشيخ في الاستبصار . وقد استشهد على رأيه هذا بوجوه :
الأول : مرسله الفقيه (سأل رجل علي بن الحسين «ع» عن شراء جارية لها صوت ؟
فقال : ما عليك لو اشتريتها فذكرتك الجنة) .

الثاني : رواية أبي بصير (قال : قال ابو عبد الله «ع» : أجرة المغنية التي تزف العرائس
ليس به بأس وليست بالتي يدخل عليها الرجال) .

الثالث : الروايات (١) المشتملة على مدح الصوت الحسن . وعلى استحباب قراءة القرآن
به وبألحان العرب ، وأن لكل شيء حلية وحلية القرآن الصوت الحسن . وأن الامام علي
ابن الحسين «ع» كان أحسن الناس صوتاً بالقرآن . فإن المستفاد من جميعها جواز الغناء
في نفسه ، بل استحبابه في خصوص القرآن ، وأن حرمة إنمّا تكون للأور الخارجية
التي قد تقارنت في الوجود .

أقول : يرد عليه امور ، الأول : أن الظاهر من الروايات المتظافرة ، بل المتواترة
(من حيث المعنى) الناهية عن الغناء ، وعن جميع ما يتعلق به هو تحريمه بنفسه مع قطع النظر عن
اقترائه بسائر العناوين المحرمة ، وقد عرفت جملة منها في الهامش ، وعرفت مصادرها ، فراجع .
الثاني : أنه إذا كان تحريم الغناء إنمّا هو للعوارض المحرمة كان الاهتمام بالمنع عنه في
هذه الروايات لغواً محضاً ، لورود النهي عن سائر المحرمات بأنفسها .

الثالث : ان ما استشهد به على مقصده لا يفي بمراده ، أما مرسله الفقيه فمضاف الى ضعف
السند فيها أنها اجتنابية عن الغناء نهيّاً وإثباتاً ، كما تقدم في بيع الجارية المغنية (٢) .
وأما رواية أبي بصير فإنها وإن كانت صحيحة إلا أنها لا دلالة فيها على مقصد المحدث
لأنه كور ، فإن غاية ما يستفاد منها ومن رواية أخرى لأبي بصير (٣) أنه لا بأس بأجر المغنية
التي تدعى الى العرائس ، ولا يدخل عليها الرجال ، أما الغناء في غير زف العرائس فلا تعرض
في الروايتين لحكمه .

وأما الروايات الواردة في قراءة القرآن بصوت حسن فلا صلة لها بالمقام ، إذ لا ملازمة
بين حسن الصوت وبين الغناء ، بل بينها عموم من وجه ، فيقع التعارض في مورد الاجتماع ،
وتحمل الطائفة المجوزة على التقية ، لما عرفت من ذهاب العامة الى جواز الغناء في نفسه .
على أن هذه الروايات ضعيفة السند ، وستأتي الإشارة الى ذلك .

(١) سنشير الى مصادرها في البحث عن مستثنيات الغناء .

(٢) ص ١٦٩ . (٣) قد تعرضنا لها بين الروايتين في ص ١٧٠ .

ويضاف الى ذلك كله ان مذهب اليه المحدث المذكور مخالف للاجماع بل الضرورة من مذهب الشيعة وقد عرفت ذلك في أول المسألة .

ثم إن هذا القول نسب الى صاحب الكفاية ، ولكنه بعيد ، فان المتأخرين عنه نسبوا اليه استثناء الغناء في القرآن ، ومن الواضح ان ذلك فرع الالتزام بحرمة الغناء .

وقد يستدل على مذهب اليه القاساني برواية قرب الاسناد (١) : (عن علي بن جعفر عن اخيه قال : سألته عن الغناء هل يصلح في الفطر والاضحية والقرح ؟ قال : لا بأس به ما لم يعص به) وهي وإن كانت مجبولة لعبد الله بن الحسن ، ولكن رواها علي بن جعفر في كتابه ، إلا انه قال : ما لم يضر به ، وعليه فهي صحيحة . فتدل على جواز الغناء في نفسه وحرمة اذا اقترن بالمعاصي الخارجية .

وفيه ان الظاهر من قوله «ع» : ما لم يضر به ، ان الصوت بنفسه صوت مزماري ، ولحن رقصي ، كألحان اهل الفسوق ، ويعبر عنها في الفارسية بكلمة (هسته وسرود ودوييت وآوازه خواندن) لأنه صوت يكون في الزمار ، وإلا لقال ما لم يكن في الزمار أو بالنفخ في الزمار ، وعليه فتدل الرواية على تحقق الغناء بالصوت المزماري ، واللحن الرقصي لا مطلقا ، وسيأتي ، وعلى هذا يحمل قوله «ع» : ما لم يعص به ، في رواية قرب الاسناد على تقدير صدورهما من المعصوم .

وأما إطلاق الغناء على غير هذا القسم في هاتين الروايتين في قول السائل : (سألته عن الغناء) ، وتقرير الامام «ع» صحة الإطلاق بالجواب عن حكاية بقوله : (لا بأس به) ، فهو كإطلاق نوع اهل اللغة لفظ الغناء على المعنى الاعم .

تحقيق موضوع الغناء

قوله : (وإن اختلف فيه عبارات الفقهاء واللفظيين) . أقول : عرفوا الغناء بتعاريف مختلفة (٢) إلا انها ليست تعاريف حقيقية ، لعدم الاطراد والانعكاس ، بل هي بين إفراط

(١) راجع ج ٢ ثل باب ٤٣ تحريم كسب المغنية مما يكتسب به ص ٥٤١ .

(٢) في لسان العرب مادة غنا : كل من رفع صوته وولاه فصوته عند العرب غناء . وقال بعد ثلاث صفحات : « الغناء من الصوت ما طرب به .

وفي مجمع البحرين : الغناء ككساء الصوت المشتمل على الترجيع المطرب ، او ما يسمى في العرف غناء وإن لم يطرب ، سواء كان في شعر او قرآن او غيرها .

وتفريط، فقد عرفه في المصباح بأنه مد الصوت المشتمل على الترجيع المطرب، وعلى قوله هذا يخرج أكثر أفراد الغناء مما لم يحتوي على القيد المذكورين، فإن من أظهر أفراد الألحان التي يستعملها أهل القسوق، وهي لا توجب الطرب إلا أحياناً، ولذا التبع الطريحي في المجمع وبعض آخر في غيره إلى توسعة التعريف المذكور بقولهم (أو ما يسمى في العرف غناء) نعم قد يحصل الطرب لحسن الصوت وإن لم يشتمل على ترجيع.

وعرفه آخرون بأنه مجرد مد الصوت، أو رفعه، مع الترجيع أو بدونه، وبأنه تحسين الصوت فقط، أو ترجيعه كذلك، ويلزم من هذه التعاريف أن يدخل في الغناء ما ليس من أفرادها قطعاً، كرفع الصوت لنداء أحد من البعيد، ورفع الصوت أو تحسينه لقراءة القرآن والترائي والمدائح والخطب، بل التكلم العنيف، مع أن الشارع قد ندب إلى قراءة القرآن بصوت حسن، وبألحان العرب.

بل في بعضها (كان علي بن الحسين «ع» أحسن الناس صوتاً بالقرآن) وفي بعضها: إنه (كان يقرء القرآن فربما سر به المار فصعق من حسن صوته) وفي بعضها: (ورجع بالقرآن صوتك فإن الله تعالى يحب الصوت الحسن يرجع به ترجيعاً) وستأتي الإشارة إلى هذه الروايات، فإن جميع هذه الأفراد مما يصدق عليه الغناء على التفاسير المذكورة، وهي ليست منه قطعاً.

وأيضاً ثبت في الشريعة المقدسة استحباب رفع الصوت بالأذان، ولم يهجم أحد أنه غناء.

— وفي المنجد: الغناء من الصوت ما طرب به. وعن الصبحاح: الغناء من السماع.

وعن المصباح إنه مد الصوت المشتمل على الترجيع المطرب.

وعن الشافعي: إنه تحسين الصوت وترقيقه. وفي ج ٢ فقه المذاهب ص ٤٢: إنه ترديد الصوت بالألحان.

وفي ص ٤٤ عن الحنابلة: إنه تحسين الصوت والترنم.

وفي ج ٢ المستند ص ٣٤٠ أشار إلى جميع ما قيل في معنى الغناء، وقال: إن كلمات العلماء من اللغويين والادباء والفقهاء مختلفة في تفسير الغناء، فسر بعضهم بالصوت المطرب وآخر بالصوت المشتمل على الترجيع، و٣ بالصوت المشتمل على الترجيع والإطراب معاً و٤ بالترجيع، و٥ بالتطريب، و٦ بالترجيع مع التطريب، و٧ برفع الصوت مع الترجيع و٨ بمد الصوت: و٩ بمد مع احسد الوصفين أو كليهما، و١٠ بتحسين الصوت، و١١ بمد الصوت ومولاته، و١٢ وهو الغزالي بالصوت الموزون المفهم المحرك للقلب.

وقد ورد (١) أنه (ما بحث الله نبياً إلا حسن الصوت) ومن الواضح جداً أن حسن الصوت لا يعلم إلا بالمد والرفع والترجيع .

وقد دلت السيرة القطعية المتصلة الى زمان المعصوم (ع) على جواز رفع الصوت بقراءة المراتي ، بل ورد الحث على قراءة الرثا للائمة وأولادهم ، ودلت الروايات على مدح بعض الرائين كدعبل وغيره ، فلو كان مجرد رفع الصوت غناء لما جاز ذلك كله . وتوهم خروج جميع المذكورات بالتخصيص تكلف في تكلف .

والتحقيق أن الاستفادة من مجموع الروايات بعد ضم بعضها الى بعض هو ما ذكره المصنف من حيث الكبري . وتوضيح ذلك : أن الغناء المحرم عبارة عن الصوت المرجع فيه على سبيل اللهو والباطل والاضلال عن الحق سواء تحقق في كلام باطل أم في كلام حق ، وسواء في الصبح بالسماع ، ويعبر عنه في لفظة الفرس بكلمة : (دوييت وسرود وبسته وآوازه خواندن) .

ويصدق عليه في العرف أنه قول زور وصوت لهوي . فإن اللهو المحرم قد يكون بآلة اللهو من غير صوت كضرب الأوتار . وقد يكون بالصوت المجرد ، وقد يكون بالصوت في آلة اللهو كالنقح في المزمار والقص ، وقد يكون بالحركات المجردة كالرقص ، وقد يكون بغيرها من موجبات اللهو .

وعلى هذا فكل صوت كان صوتاً لهوياً ومعدوداً في الخارج من ألمان أهل الفسوق والمعاصي فهو غناء محرم ، ومن أظهر مصاديقه الأغاني الشائعة بين الناس في الراديوات ونحوها ، وما لم يدخل في المعيار المذكور فلا دليل على كونه غناء فضلاً عن حرمة وإن صدق عليه بعض التعاريف المتقدمة .

ثم إن الضابطة المذكورة إنما تتحقق بأحد أمرين على سبيل مانعة الخلو ، الأول : أن تكون الأصوات المتصفة بصفة الغناء مقترنة بكلام لا يمد عند العقلاء إلا باطلاً ، لعدم اشتغاله على المعاني الصحيحة ، بحيث يكون لكل واحد من اللحن وبطلان المادة مدخل في تحقق معنى السماع والغناء .

ومثاله الألقاظ المصوغة على هيئة خاصة المشتعلة على الأوزان والسجع والقافية ، والمعاني المهيجة للشهوة الباطلة والعشق الحيواني من دون أن تشتمل على غرض عقلائي ، بل قد لا تكون كلماتها متناسبة ، كما تداول ذلك كثيراً بين شبان العصر وشبابه ، وقد يقترب

(١) راجع كما بهامش ج ٢ مرآة العقول ص ٥٣٢ . وج ٥ الوافي ص ٢٦٧ . مرسلة وضعيفة لسهل ، وموسى بن عمر الصيقلي .

بالتصفيق ، وضرب الأوتار ، وشرب الخمر ، وهتك الناس ، وغيرها من الامور المحرمة .
وعليه فلو وجد اللحن المذكور في كلام له معنى صحيح عند العقلاء لما كان غناء .
ومثاله قراءة القرآن والأدعية والخطب والأشعار المشتملة على الحكم والمواعظ ، ومدائح
الأنبياء والاولياء وأعظم الدين ومصائبهم ورتائبهم .
نعم قد يتوهم صدق الغناء على رفع الصوت وترجييعه بالامور المذكورة لجملة من التعاريف
المتقدمة ، فيكون مشمولاً لاطلاقات حرمة الغناء .

ولكنك قد عرفت : أنها تعاريف لفظية ، وإنما سيقى لمجرد شرح الاسم فقط وإن كان
يلفظ أعم ، فلا تكون مطردة ، ولا متعكسة . وعليه فلا وجه لما ذكره بعضهم من عد
المراعي من المستثنيات من حرمة الغناء ، فإنها خارجة عنه موضوعاً كما عرفت . وإذا ثبت
كونها غناء فلا دليل على الاستثناء الذي يدعيه هؤلاء القائلون ، وسيأتى بيانه انشاء الله .
الثاني : أن يكون الصوت بنفسه مصداقاً للغناء وقول الزور واللهو المحرم ، كألحان
أهل الفسوق والكبائر التي لا تصلح إلا للرقص والطرب ، سواء تحققت بكلمات باطلة أم
تحققت بكلمات مشتملة على المعاني الراقية ، كالقرآن ونهج البلاغة والأدعية . نعم وهي في
هذه الامور المعظمة وما أشبهها أبغض ، لكونها هتكاً للدين ، بل قد ينتجر الى الكفر
والزندقة ، ومن هنا نهى في بعض الاحاديث (١) عن قراءة القرآن بألحان أهل الفسوق
والكبائر ، أو بألحان أهل الكتابين . كما في بعض الاحاديث (٢) . ويريدون بأهل الكتابين
اليهود والنصارى .

ومن هذا القبيل ما ذكر في غناء جوارى الانصار (٣) : (جئناكم جئناكم حيونا حيونا

(١) كما بهامش ج ٢ امرأة العقول ص ٥٣٢ . وج ٥ الوافي ص ٢٦٧ . وج ١
٢٤ باب ٢٤ تحريم الغناء في القرآن ص ٣٧٣ : عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله «ع»
قال : قال رسول الله (ص) : اقرأوا القرآن بألحان العرب وأصواتها وإياكم ولحن أهل
الفسق وأهل الكبائر فإنه سيجي* بعدي أقوام يرجعون القرآن ترجيع الغناء والنوح
والرهانية . ضعيفة لا يبراهيم الأحمر .

(٢) راجع ج ١ المستدرک ص ٢٩٥ .

(٣) في ج ٢ ص ٢٠٠ . وج ١٠ الوافي ص ٣٤ . وج ٢ ٢٧ باب ١٢٧ تحريم
الغناء مما يستتسب به ص ٥٦٥ : عن عبد الأعلى قال : سألت أبا عبد الله «ع» عن الغناء
وقلت : إنهم يزعمون أن رسول الله (ص) رخص في أن يقال جئناكم الى أن قال «ع» :
كذبوا ، الحديث . مجهول لعبد الأعلى . —

نحيبكم) ، ومنه أيضاً الرجز (١) الذي يشبه ما جاء في غناء جوارى الانصار ، فان التكلم العادي بذلك ليس من المحرمات في الشريعة المقدسة ، بل هو مطلوب ، لكونه مهذاة للتحية والاكرام ، وإنما يكون حراماً اذا تكيف في الخارج بكييفية لهوية ، وظهر في صورة السماع والغناء .

وعلى الجملة لا ريب أن للصوت تأثيراً في النفوس ، فان كان إيجاده للحزن والبكاء وذكر الجنة والنار بقراءة القرآن ونحوه لم يكن غناءً ليحكم بحرمته ، بل يكون القاري مأجوراً عند الله ، وإن كان ذلك للرقص والتلهي كان غناءً وسباً ، ومشمولاً للروايات المتواترة الدالة على حرمة الغناء والله العالم .

مستثنيات حرمة الغناء

منها رثاء الحسين عليه السلام

منها رثاء الحسين وسائر المعصومين «ع» ، قال المحقق الأردبيلي (ره) في محكي شرح الارشاد : (وقد استثنى مرثي الحسين «ع» أيضاً ، ودليله أيضاً غير واضح) ثم قرب الجواز ، لعدم الدليل على حرمة الغناء مطلقاً ، ثم قال : (ويؤيده أن البكاء والتفجع عليه عليه السلام مطلوب ومرغوب ، وفيه ثواب عظيم ، والغناء معين على ذلك ، وأنه متعارف دائماً في بلاد المسلمين في زمن المشايخ الى زماننا هذا من غير تكبر ، وهو يدل على الجواز غالباً) . ثم أيد رأيه هذا بما دل على جواز النياحة في الشريعة المقدسة ، وبأن التحريم إنما هو للطرب ، وليس في المراثي طرب ، بل ليس فيها إلا الحزن . واستدل بعض متأخر المتأخرين على ذلك بعمومات أدلة البكاء والرثاء .

أقول : قد عرفت آنفاً ان المراثي خارجة عن الغناء موضوعاً ، فلا وجه لذكرها من مستثنيات حرمة الغناء ، ولو سلمنا إطلاق الغناء عليها لشمكتها إطلاقات حرمة الغناء المتقدمة ولا دليل على الاستثناء ، ووجود السيرة على الرثاء وإقامة التعزية على المعصومين «ع»

— والابتكار في هذه الرواية إشارة الى ما في ج ٢ مصابيح السنة للبغوي باب إعلان النكاح والخطبة عن عائشة إن جارية من الانصار زوجت فقال النبي (ص) : ألا أرسلتم معها من يهول : (أتيناكم أتيناكم خياناً وحياءكم) .

(١) في ج ٢ فقد المذهب ص ٤٤ : أتيناكم أتيناكم - فخيونا نحيبكم - ولولا الحبسة السمراء - لم نخلل بواديكم .

في بلاد المسلمين وإن كان مسلماً ، ولكنها لا تدل على جواز الغناء فيها الذي ثبت تحريمه بالآيات والروايات .

وأما ما دل على ثواب البكاء على الحسين (ع) ، أو ما دل على جواز النوح على الميت ، فلا يعارض بما دل على حرمة الغناء ، وسيأتي .

وأما ما ذكره الاربيلي من أنه معين على البكاء فهو ممنوع ، فإن الغناء على ما حققنا من مفهومه لا يجتمع مع البكاء والتفجع . وأما ما ذكره من أن التحريم إنما هو للطرب ، وليس في المراتي طرب فهو يدل على خروج الغناء عن المراتي موضوعاً ، لاحقاً .

جواز الحداء لسوق الابل

ومنها الحداء لسوق الابل ، وقد اشتهر فيه استثناء الغناء ، ولكنه ممنوع ، لعدم الدليل عليه ، نعم ذكر في جملة من النبويات المنقولة من طرق العامة (١) جواز ذلك . ولكنها ضعيفة السند ، وغير متجربة بشيء . ولو سلمنا انجبارها فلا دلالة فيها على كون الحداء الذي جوزه النبي (ص) غناء ، فإن القضية التي ذكرت فيها لم يعلم وقوعها بأي كيفية ، نعم الظاهر خروجها من مفهوم الغناء موضوعاً ، وقد مال اليه صاحب الجواهر ، قال : (بل ربما ادعى أن الحداء قسم للغناء بشهادة العرف ، وحينئذ يكون خارجاً عن الموضوع ، لاعتن الحكم ، فلا بأس به) .

جواز الغناء في زف العرائس

ومنها غناء المنيّة في زف العرائس ، وقد استثناء جمع كثير من أعظم الاصحاب ، وهو كذلك ، للروايات الدالة على الجواز ، كصحيح أبي بصير (قال : قال أبو عبد الله (ع) ، أجر المنيّة التي تزف العرائس ليس به بأس ، وليست بالتي يدخل عليها الرجال) . وغيرها من الروايات المتقدمة في البحث عن بيع الجارية المنيّة (٢) .

ثم إن هذا فيما لم يطرأ عليه عنوان آخر محرم ، وإلا كان حراماً ، كالتكلم بالاباطيل والكذب وضرب الاوتار ودخول الرجال عليهن وغيرها من الامور المحرمة ، وقد صرح

(١) راجع ج ١٠ سنن البيهقي ص ٢٢٧ و ص ٢٢٨ .

(٢) ص ١٦٩ و ص ١٧٠ .

بذلك المحقق الأردبيلي في محكي شرح الارشاد .
لا يقال : إن الظاهر من قوله «ع» : (وليست بالتي يدخل عليها الرجال) أن الغناء إنما يكون حراما للمحرمات الخارجية ، كما ذهب إليه المحدث القاساني (ره) . ولذا جوزه الامام «ع» في زفاف العرائس مع عدم اقترانه بها .
فانه يقال : الظاهر من هذه الرواية ، ومن قوله «ع» في رواية اخرى : (لا بأس بمن تدعى الى العرائس أن الغناء على قسمين ، أحدهما : ما يختلط فيه الرجال والنساء . والثاني : ما يختص بالنساء . أما الاول فهو حرام مطلقا . وأما الثاني فهو أيضا حرام إلا في زف العرائس .

الغناء في قراءة القرآن

ومنها الغناء في قراءة القرآن ، وقد اشتهر بين المتأخرين نسبة استثناء الغناء في قراءة القرآن الى صاحب الكفاية ، قال في تجارة الكفاية : (إن غير واحد من الاخبار (١) يدل على جواز الغناء في القرآن ، بل استحبابه ، بناء على دلالة الروايات على استحباب حسن الصوت والتحزين والترجيع به ، والظاهر أن شيئا منها لا يوجد بدون الغناء على ما استفيد من كلام أهل اللغة وغيرهم ، على ما فصلنا في بعض رسائلنا) .
وفيه أن مفاد هذه الروايات خارج عن الغناء موضوعا كما عرفت ، فلا دلالة في شيء منها على جواز الغناء في القرآن ، بل بعضها صريح في النهي عن قراءة القرآن بألحان أهل الفسوق والكبائر الذين يرجعون القرآن ترجيع الغناء ، وقد ذكرنا هذه الرواية في البحث عن موضوع الغناء .

وعلى الجملة إن قراءة القرآن بالصوت الحسن وإن كان مطلوباً للشارع ، ولكنها محدودة

(١) في كتابها مش ج ٢ ص ٥٢٢ . وج ٥ الوافي ص ٢٦٦ . وج ١ ثل باب ٢٤ تحريم الغناء في القرآن من أبواب قراءة القرآن ص ٣٧٣ عن أبي بصير قال : قلت لأبي جعفر «ع» إذا قرأت القرآن فرفعت به صوتي جائني الشيطان فقال : إنما تراني بهذا أهلك والناس ؟ قال : يأبأ عذ أقرأ قراءة ما بين القرائتين تسمع أهلك ورجع بالقرآن صوتك فإن الله عز وجل يحب الصوت الحسن يرجع فيه ترجيعاً . ضعيفة لأبي حمزة .
الى غير ذلك من الروايات الكثيرة المذكورة في المصادر المزبورة . وفي ج ١ المستدرک ص ٢٩٥ ولكن كلها ضعيفة السند . نعم كثرتها توجب الاطمینان بصدور بعضها عن المعصوم .

بما اذا لم تنجر الى الفناء ، وإلا كانت محرمة . نعم لاشبهة في صدق الفناء عليه على تعاليف بعض أهل اللغة ، ولكنك قد عرفت : أنها ليست بجامعة ، ولا مانعة .

ولقد أجاد صاحب الكفاية في الوجه الأول من الوجهين الذين جمع بهما بين الأخبار ، فإن : (أحدهما : تخصيص تلك الأخبار الواردة المانعة بما عدا القرآن ، وحمل ما يدل على ذم النبي بالقرآن على قراءة تكون على سبيل اللغو كما يصنع الفساق) . ثم أيده برواية عبد الله بن سنان الناهية عن قراءة القرآن بألحان أهل القسوق .

وقد يقال : يجوز الفناء في القرآن ، بدعوى أن أخبار الفناء معارضة بالأخبار الكثيرة المتواترة الدالة على فضل قراءة القرآن والادعية والاذكار بالعموم من وجه ، وبعد التساقيط في مورد الاجتماع يرجع الى أصالة الاباحة ، وقد ذكر المصنف هذا الوجه في خلال كلام صاحب الكفاية ، ولكن ليس في تجارة الكفاية من ذلك عين ولا أثر ، ولما نسبته اليه المصنف من جملة من العبارات ، ولا تأيد مذهبه برواية علي بن جعفر .

وقد أشكل عليه المصنف بما حاصله : أن أدلة الاحكام غير الازامية لا تقاوم أدلة الاحكام الازامية . والوجه في ذلك أن الفعل إنما يتصف بالحكم غير الازامي اذا خلا في طبعه عما يقتضي الوجوب أو الحرمة .

ومثاله أن إجابة دعوة المؤمن ... وقضاء حاجته وإدخال السرور في قلبه وكشف كربته ... من الامور المستحبة في نفسها ، ولكن اذا استلزم امتثالها ترك واجب كالصوم والصلاة ، أو إيجاد حرام كالزنا واللواط ... تخرج عن الاستحباب ، وتكون محرمة .

وفيه أن ما ذكره لا يرتبط بكلام المستدل ، وتحقيق ذلك أن ملاحظة اجتماع الاحكام الازامية مع الاحكام غير الازامية يتصور على وجوه :

الاول : أن تقع المزاوجة بين الطائفتين في مرحلة الامثال من دون أن ترتبط إحداها بالآخرى في مقام الحمل والانشاء ، كالمزاوجة الواقعة بين الاتيان بالواجب وبين الاتيان بالامور المستحبة ، فانه لاشبهة حينئذ في تقديم أدلة الاحكام الازامية على غيرها وكونها معجزة عنه ، كما ذكره المصنف .

الثاني : أن يكون للوضوح فيها واحداً من دون أن يكون بينهما تماس في مرحلتين الثبوت والاثبات ، ولا يقع بينهما تراحم وتعارض أصلاً . كما اذا حكم الشارع بجواز شيء في نفسه وطبعه ، وبحرمة بلحاظ ما يطرأ عليه من المناويز الثانوية .

ومثال ذلك إباحة الشارع أكل لحم الضأن مثلاً في حد نفسه ، وحكمه بحرمته اذا كان الحيوان جلالاً أو موطوءاً ، فانه لا تنافي بين الحكمين ثبوتاً وإثباتاً ، إذ لا إطلاق لدليل

الحكم غير الإلزامي حتى بالنسبة إلى العناوين الثانوية لتقع المعارضة بينها .
الثالث : أن يتحدد موضوع الحكمين أيضاً ، ولكن يفيد الحكم غير الإلزامي بعدم مخالفة للحكم الإلزامي .

مثاله أن قضاء حاجة المؤمن وإجابة دعوته وإدخال السرور في قلبه وتفرج غمه من الأمور المرغوبة في الشريعة المقدسة . إلا أنها مقيدة بعدم ترك الواجب ، وفعل الحرام ، لما ورد (١) من أنه لا طاعة للمخلوق في معصية الخالق . فتقديم دليل الوجوب أو الحرمة في هذه الصورة على أدلة الأمور المذكورة وإن كان مسلماً إلا أنه لدليل خارجي ، لا لما ذكره المصنف . فهذه الصور الثلاثة كلها غريبة عن كلام المستدل .

نعم لو صحت رواية عبد الله بن سنان المتقدمة - التي دلت على استحباب قراءة القرآن بالحنان العرب ، وحرمة قراءته بالحنان أهل الفسوق والكبائر - لوجب تقييد ما دل على استحباب قراءة القرآن بصوت حسن بغير الغناء . ولكن الرواية ضعيفة السند .
الرابع : أن يكون الحكم متحداً في مقام الثبوت . ولكن الأدلة متعارضة في إثبات كونه إلزامياً أو غير إلزامي .

الخامس : أن يكون الحكم الإلزامي وغير الإلزامي في مرحلة جعلها مطلقين . بحيث لا يرتبط أحدهما بالآخر ، ولكنها قد يتصادقان على مورد في الخارج ، ويتعارضان بالعموم من وجه ، لا يتنجو التباين ، وفي هاتين صورتين لا وجه لدعوى أن أدلة الأحكام غير الإلزامية لا تقاوم أدلة الأحكام الإلزامية ، بل لا بد من ملاحظة المرجحات في تقديم أحدهما على الأخرى ، وقد حقق ذلك في محله .

وما ذكره المستدل إنما هو من قبيل الصورة الرابعة ، وعليه فلا وجه للحكم بالتسايط ، والرجوع إلى أصالة الإباحة ، بل يقدم ما دل على حرمة الغناء ، لكونه مخالفاً للعمامة ، ويترك ما دل على الجواز لموافقه لهم . ونتيجة ذلك أنه لا دليل على استثناء الغناء في القرآن والادعية والاذكار .

(١) راجع ج ٢ مل باب ١١ تحريم إسقاط الخالق في مرضاة المخلوق حتى الوالدين ووجوب العكس من أبواب الأمر بالمعروف ص ٤٩٣ . وج ٢ المستدرك باب ١٠ تحريم إسقاط الخالق في مرضاة المخلوق ص ٣٦٤ .

تفليبه

هل يجوز تلم الغناء وتعليمه أولاً ؟ قد يكون ذلك بالتفني واستماعه . وقد يكون بالتوضيف والسؤال عن قواعده . أما الأول فلا شبهة في حرمة ، فإن التفني والاستماع إليه كلاهما حرام . وأما الثاني فقد ذكر تحريمه في بعض الروايات (١) ولكنها ضعيفة السند . فقتضى الأصل هو الجواز ، إلا أن بطراً عليه عنوان محرم .

حرمة الغيبة

قوله : (الرابعة عشرة الغيبة حرام بالأدلة الأربعة) . أقول : لا إشكال في حرمة الغيبة في الجملة ، للآية والروايات المتظافرة المتواترة من طرق الشيعة (٢) ومن طرق العامة (٣) وأكثر هذه الروايات وإن كان ضعيف السند ، ولكن في الاعتبار منها غنى وكفاية . على أنها متواترة معنى . بل حرمتها من ضروريات الدين ، وبما قام عليه إجماع المسلمين . وقد حكم العقل بحرمها أيضاً ، لكونها ظمناً للغتاب بالفتح وبتكاله .

ويكفي في إثبات الحرمة قوله تعالى (٤) : (ولا يغتب بعضكم بعضاً) أي يجب أجدكم أن يأكل لحم أخيه ميتاً فكرهتموه . فإنه تعالى بعد نهيهِ عن الغيبة صريحاً أراد بيان كونها من الكبائر الموبقة والجرائم المهلكة . فشبه الغتاب بالكسر بآكل الميتة ، إما لأنه يأكل

(١) في ج ٢ المستدرك باب ٨٠ تحريم سماع الغناء مما يكتسب به ص ٤٥٩ عن دعائم الاسلام عن جعفر بن محمد (ع) أنه قال : لا يحل بيع الغناء ولا شراؤه واستماعه نفاق وتعلمه كفر . رسالة .

(٢) راجع كما بهامش ج ٢ مرآة العقول ص ٣٤١ — ٣٥٠ . وج ٣ الوافي باب الغيبة ص ١٦٣ . وج ٢ تل باب ١٥٢ تحريم اغتياي المؤمن من العشرة ص ٢٣٧ . وج ٢ المستدرك باب ١٣٢ تحريم اغتياي المؤمن من العشرة ص ١٠٥ — ١٠٧ . وج ١٥ البحار العشرة ص ١٧٧ .

(٣) راجع ج ١٠ سنن البيهقي ص ٢٤٥ — ٢٤٧ . وج ٣ إحياء العلوم للقرظالي ص ١٢٤ .

(٤) سورة الحجرات آية : ١٢ .

الجيف في الآخرة كما في بعض الروايات (١) أو لتشبيهه بالسباع والكلاب ، أو لكون حرمة الغيبة كحرمة أكل الميتة ، بل أعظم ، كما في رواية العسكري «ع» (٢) .
وقد شبه عرض المؤمن باللحم ، فإنه ينتقص بالهتك ، كما ينتقص اللحم بالأكل . وشبه الاغتيال بالأكل ، لحصول الالتذاذ بها ، ووصف المؤمن بأنه أخ ، فإن المؤمنين إخوة ، ومن طيبة الاخوة أن يكون بينهم تحاب وتوادد .

وشبه الغتاب (بالفتح) بالميت ، لعدم حضوره في أكثر حالات الاغتيال . وصدر سبحانه وتعالى الجملة بالاستفهام الإنكاري إشعاراً للفاعل بأن هذا المعدل يقيح أن يصدر من أحد ، إذ كما لا يجب أحد أن يأكل لحم أخيه الميت ، لا يثبتاز طيبة عنه ، وشدة رأفته به . وكذلك لا بد وأن يثبت عن الغيبة ، لكونها هتكاً لعرض أخيه المؤمن .

وقد استدل على حرمة الغيبة بآيات أخر ، ولكن لادلالة في شيء منها على ذلك إلا بالقرائن الخارجية ، فلا يكون الاستدلال بها بالآيات ، بل بتلك الأمور الخارجية .
منها قوله تعالى (٣) : (لا يحب الله الجهر بالسوء من القول) . وفيه أولاً أنه ليس في الآية ما يدل على أن الغيبة من الجهر بالسوء إلا بالقرائن الخارجية . وثانياً : لا يستفاد منها التحريم ، فإن عدم المحبوبة أعم منه ومن الكراهة المصطلحة .

ومنها قوله تعالى (٤) : (ويل لكل همزة لمزة) . وفيه أن الهمزة والمزة بمعنى كثير الطعن على غيره بغير حق ، سواء كان في الغياب أم في الحضور . وسواء كان باللسان أم بغيره ، وسيأتي أن الغيبة عبارة عن إظهار ماستره الله . وبين العنوانين عموم من وجه .
ومنها قوله تعالى (٥) : (إن الذين يحبون أن تشيع الفاحشة في الذين آمنوا لهم عذاب أليم) . وفيه أن الآية تدل على أن حب شيوع الفاحشة من المحرمات . وقد أوعد الله

(١) في ج ٢ المستدرک ص ١٠٧ : عن القطب الراوندي عن النبي (ص) إنه نظر في النار ليلة الاسراء فإذا قوم يأكلون الجيف فقال : يا جبرئيل من هؤلاء ؟ قال : هؤلاء الذين يأكلون لحم الناس . مرسله .

(٢) في ج ٢ المستدرک ص ١٠٥ : عن الإمام أبي عبد العسكري «ع» في تفسيره :
اعلموا أن غيبتم لأخيك المؤمن من شيعة آل عبد «ع» أعظم في التحريم من الميتة قال الله : (ولا يغتب) الآية .

أقول : لم يثبت لنا اعتبار هذا التفسير .

(٤) سورة الحنزة آية : ١ .

(٣) سورة النساء آية : ١٤٧ .

(٥) سورة النور آية : ٢٨ .

عليه النار ، والغيبة إخبار عن الفاحشة والعيب المستور ، وهما متباينان . إلا أن يكون الإخبار عن العيوب المستورة بنفسه من الفواحش ، كما هو مقتضى الروايات الدالة على جرمة الغيبة .

بل في بعض الروايات (١) عن أبي عبد الله (ع) (قال : من قال في مؤمن ما رأته عيناه وصمته أذنائه فهو من الذين قال الله عز وجل : إن الذين يحبون ، الآية) . ويرد عليه أولاً : أنه خروج عن الاستدلال بالآية إلى الرواية . وثانياً : أنه أخص من المدعى ، فإن الآية لا يندرج فيها حيث لا نشر الغيبة لأمثالها ويضاف إلى ذلك أن الرواية ضعيفة السند .

الغيبة من الذنوب الكبيرة

قوله : (ثم ظاهر هذه الأخبار كون الغيبة من الكبائر) . أقول : وجه الظهور ما ذكره في مبحث الكبائر من رسالته في العدالة ، وأن عد المعصية كبيرة يثبت بأمور : قل : (الثاني النص المعتبر على أنها مما أوجب الله عليها النار سواء أوعد في الكتاب ، أو أخبر النبي ص أو الإمام بأنه مما يوجب النار ، لدلالة الصحاح المروية في الكافي وغيرها على أنها مما أوجب الله عليه النار) . ومن الواضح أن الغيبة كذلك .

وتوضيح المسألة على نحو الأجمال أنه اشتهر بين الفقهاء التفصيل بين الكبيرة والصغيرة حكماً وموضوعاً . واختلفت كلماتهم في تفسيرها على نحو لا يمكن الجمع بينها . فقيل : إن الكبيرة كل ذنب نوءد الله عليه بالعذاب في كتابه العزيز ، بل ربما نسب هذا القول إلى المشهور . وقيل : إنها كل ذنب رتب الشارع المقدس عليه حداً ، أو صرح فيه بالوعيد . وقيل : إنها كل معصية تؤذن بقلة اعتناء فاعلها بالدين . وقيل : كلما علمت حرمة بدليل قاطع فهو من الكبائر . وقيل : كلما نوءد عليه نوءداً شديداً في الكتاب أو السنة فهو من الكبائر . إلى غير ذلك من التفاسير . ثم قالوا : إن الكبائر تنافي العدالة دون الصغائر .

والتحقيق ما ذكرناه في مبحث العدالة من كتاب الصلاة من أن المعاصي كلها صغيرة

(١) رسالة . ورواها الصدوق بطريق آخر . ولكنها مجهولة لمحمد بن حمران . وتوجد الرواية في كتابها مش ج ٢ مرآة العقول ص ٣٤٨ . وفي ج ٣ الروايات ص ١٦٣ وج ٢ ثل باب ١٥٢ تحريم اغتياب المؤمن من العشرة ص ٢٣٧ .

وإن كان بعضها أكبر من بعضها الآخر ، كالشرك بالله العظيم ، فإنه من أعظم المعاصي وقتل النفوس المحترمة ، فإنه أعظم من بقية الذنوب . وهكذا ، وإنما أطلقت الكبيرة عليها بالشكوك على اختلاف مراتبها شدة وضعفاً . وعليه فلا وجه للنزاع في أن الغيبة من الكبائر أم من الصغائر .

وقد اختار هذا الرأي جمع من الأصحاب ، بل ظاهر ابن إدريس في كتاب الشهادة من المراتر دعوى الإجماع عليه ، فإنه بعدما نقل كلام الشيخ في البسوط الظاهر في أن الذنوب على قسمين : صغائر وكبائر قال : (وهذا القول لم يذهب إليه (وه) إلا في هذا الكتاب أعني المبسوط ، ولا ذهب إليه أحد من الأصحاب ، لأنه لا صغائر عندنا في المعاصي إلا بالاضافة إلى غيرها) .

ومن هنا يتضح أن الأخبار الواردة في عد الكبائر إنما هي مسوقة لبيان عظمها بين سائر الذنوب : لحصر المعاصي الكبيرة بالأمور المذكورة ، وعليه يحمل قوله تعالى (١) : (إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم) .

ومع الإغضاء عما ذكرناه فلا ثمة للنزاع في الفرق بين الكبائر والصغائر ، فإن الذنوب كلها تضر بالعدالة وتنافيها ، فإن العدالة هي الاعتدال في الدين ، والاستقامة على طريقة سيد المرسلين ، وارتكاب أية معصية وإن كانت صغيرة يوجب الانحراف في الدين ، والخروج عن الصراط المستقيم ، لكون ذلك هتكاً للسوى وجرأة عليه ، كما أن الخروج عن الطرق التكوينية انحراف عنها .

ولو سلمنا أن الصغائر لا تنافي العدالة إلا أن الغيبة من الكبائر ، فإن الكبيرة ليست لها حقيقة شرعية لنبحث فيها ، بل المراد بها هو معناها اللغوي ، وهو الذنب العظيم عند الشارع ويعرف عظمه تارة بالنص على كونه من الكبائر كالشرك والزنا وقتل النفس المحترمة وغيرها من الكبائر المنصوصة . وأخرى بالتوسع عليه في الكتاب أو السنة المعتبرة . وثالثة بترتيب آثار الكبيرة عليه . ورابعة بالقياس إلى ما ثبت كونه من الكبائر الموقفة ، كقوله تعالى (٢) : (والفتنة أشد من القتل) . وقد ثبت في السنة المعتبرة التوقيع على الغيبة ، فتكون من الكبائر .

وتدل على ذلك أيضاً الروايات الدالة على أن الخيانة من الكبائر ، وبديهي أن الغيبة من أعظم الخيانات . ويدل على كون الغيبة من الخيانة قول النبي ص (٣) في وضبته

(١) سورة النساء آية : ٣٥ (٢) سورة البقرة آية : ١٨٧ .

(٣) ضميعة لأبي الفضل ورجاء بن يحيى وعبد بن الحسن بن ميمون وغيرهم . راجع —

لأبي ذر : (يا أبا ذر المجالس بالامانة وإفشاء سر أخيك خيانة فاجتنب ذلك واجتنب مجلس العشرة) . ولكمها ضعيفة السند .
وقد يستدل أيضا على كون الغيبة كبيرة بالروايات (١) الدالة على أن الغيبة أشد من الزنا ، وهو من الكبائر ، فالغيبة أولى منه بأن تكون كبيرة .
ولكن يرد عليه أولا : أن ماورد بهذا المضمون كله ضعيف السند . وثانيا : أن هذه الروايات علات ذلك بأن الغيبة لا تغفر حتى يفرها صاحبها بخلاف بعض أقسام الزنا .
ويؤيد ما ذكرناه أن كل واحد من الذنوب فيه جهة من المبعوضة لا توجد في غيره من المعاصي ، فلا عجب في كونه أشد من غيره في هذه الخصوصية وإن كان غيره أشد منه من جهات شتى ، واختلافها في ذلك كاختلاف المعاصي في الآثار .
نعم هذه الأخبار صالحة لتأييد ذلك . ويصلح لتأييده أيضا ما روي مرسل (٢) : أن أربى الرباء عرض للمؤمن ، فيكون تناول عرضه بالغيبة كبيرة ، فإنه ثبت في الشريعة المقدسة أن الرباء من الذنوب الكبيرة . بل في جملة من الروايات (٣) أنه أشد من ثلاثين أو سبعين زنية كلها بذات محرم .

-- مكارم الأخلاق ص ٢٦٣ . وج ١٤ الوافي ص ٥٦ .

(١) في ج ١٤ الوافي ص ٥٦ . ومكارم الأخلاق ص ٢٦٣ . وج ٢ ثل باب ١٥٢ .
تحريم اغتياب المؤمن من العشرة ص ٢٣٧ . وج ٢ المستدرك ص ١٠٥ : عن رسول الله (ص) في وصيته لأبي ذر قال : يا أبا ذر إياك والغيبة فإن الغيبة أشد من الزنا ، قلت : يا رسول الله ولم ذاك بأبي أنت وأمي ؟ قال : لأن الرجل يزني فيتوب إلى الله فيتوب الله عليه والغيبة لا تغفر حتى يفرها صاحبها . ضعيفة لأبي الفضل ورجاء وابن ميمون .
وهذه الرواية وإن نقلها غير واحد من جملة الحديث مسنداً ومرسلاً ، ولكن الظاهر أنها رواية واحدة مأخوذة من وصية النبي (ص) لأبي ذر (ره) . وذكر الرواية الفزالي في ج ٣ الأحياء ص ١٢٤ .

(٢) في ج ٢ المستدرك ص ١٠٦ عن الشيخ ورام عن أنس قال : خطبنا رسول الله (ص) فذكر الرباء وعظم شأنه إلى أن قال : وأربى الرباء عرض الرجل المسلم . مرسل .
وذكره الفزالي في ج ٣ الأحياء ص ١٢٥ .
وفي ج ١٠ سنن البيهقي ص ٢٤١ عن النبي (ص) إنه قال : من أربى الرباء الاستطالة في عرض المسلم بغير حق .

(٣) راجع ج ٢ ثل باب ١ تحريم الرباء ص ٥٩٧ .

حرمة الغيبة مشروطة بالإيمان

قوله : (ثم إن ظاهر الأخبار اختصاص حرمة الغيبة بالمؤمن) . أقول : المراد من المؤمن هنا من آمن بالله وبرسوله وبالمعاد وبالآئمة الاثني عشر عليهم السلام : أولهم علي بن أبي طالب «ع» ، وآخرهم القائم الحجة المنتظر عجل الله فرجه ، وجعلنا من أعوانه وأنصاره ومن أنكر واحداً منهم جازت غيبته لوجوه :

الوجه الأول : أنه ثبت في الروايات (١) والأدعية والزيارات جواز لعن المخالفين ، وجوب البراءة منهم ، وإكثار السب عليهم ، واتهامهم ، والوقيعة فيهم : أي غيبتهم ، لأنهم من أهل البدع والريب (٢) .

بل لاشبهة في كفرهم ، لأن إنكار الولاية والآئمة حتى الواحد منهم ، والاعتقاد بخلافه غيرهم ، وبالعقائد الخرافية ، كالجبر ونحوه ، يوجب الكفر والزندقة ، وتدل عليه الأخبار (٣) المتواترة الظاهرة في كفر منكر الولاية ، وكفر المعتقد بالعقائد المذكورة ، وما يشبهها من الضلالات .

ويدل عليه أيضاً قوله «ع» في الزيارة الجامعة : (ومن جحدكم كافر) . وقوله «ع» فيها أيضاً : (ومن وحده قبل عنكم) . فإنه ينتج بعكس النقيض أن من لم يقبل عنكم لم يوحده ، بل هو مشرك بالله العظيم .

وفي بعض الأحاديث (٤) الواردة في عدم وجوب قضاء الصلاة على المستبصر (إن الحال

(١) راجع ج ١ الوافي باب البدع والرأي ص ٥٦ . وكا بهامش ج ١ مرآة العقول باب البدع ص ٣٨ . وج ٢ تل باب ٣٩ وجوب البراءة من أهل البدع من الأمر بالمعروف ص ٥١٠ .

(٢) مورد البحث هنا عنوان المخالفين . ومن أوضح أن ترتب الأحكام المذكورة عليه لا يرتبط بالاشخاص على ما ذكره الغزالي (في ج ٣ إحياء العلوم ص ١١١) فإنه يجوز لعن الروافض كتنجيزه لعن اليهود والنصارى والخوارج والقدرية زعم أنه على الوصف الأنعم .

(٣) راجع ج ٣ تل باب ٦ جملة ما يثبت به الكفر والارتداد من أبواب المرتد ص ٤٥٧ .

(٤) راجع ج ١ تل باب ٣١ عدم وجوب قضاء المخالف عبادته إذا استبصر من مقدمات

العبادة ص ٢٠ .

التي كنت عليها أعظم من ترك ما تركت من الصلاة .
وفي جملة من الروايات (١) الناصب لنا أهل البيت شر من اليهود والنصارى ، وأهون
من الكلب ، وأنه تعالى لم يخلق خلقاً أنجس من الكلب ، وأن الناصب لنا أهل البيت لأنجس
منه . ومن البديهي أن جواز غيبتهم أهون من الامور المذكورة . بل قد عرفت جواز
الوقية في أهل البدع والضلال ، والوقية هي الغيبة . نعم قد ثبت حكم الاسلام على بعضهم
في بعض الاحكام فقط تسريلاً للامر ، وحققاً للدماء .
الوجه الثاني : أن المخالفين بأجمعهم متجاهرون بالفسق . لبطان عملهم رأساً ، كافي الروايات
للتظاهرة (٢) . بل التزموا بما هو أعظم من الفسق ، كما عرفت ، وسيجيء أن المتجسّهر
بالفسق تجوز غيبته .

الوجه الثالث : أن الاستفادة من الآية والروايات هو تحريم غيبة الاخ المؤمن ، ومن
البديهي أنه لا أخوة ولا عصمة بيننا وبين المخالفين . وهذا هو المراد ايضاً من مطلقات
اخبار الغيبة ، لا من جهة حمل المطلق على المقيد ، لعدم التنافي بينها ، بل لاجل مناسبة
الحكم والموضوع .

على ان الظاهر من الاخبار الواردة في تفسير الغيبة هو اختصاص حرمتها بالمؤمن فقط
وسياقي ، فتكون هذه الروايات مقيدة للمطلقات . فافهم . وقد حكى عن المحقق الاردبيلي
تحريم غيبة المخالفين . ولكنه لم يأت بشيء تركن اليه النفس .

الوجه الرابع : قيام السيرة المستمرة بين عوام الشيعة وعلمائهم على غيبة المخالفين ، بل
ضيق ولعنهم في جميع الاعصار والامصار ، بل في الجواهر أن جواز ذلك من الضروريات

حرمة غيبة الصبي المميز

قوله : (ثم الظاهر دخول الصبي المميز المتأثر بالغيبة لو سمعها) . أقول : لم يشترط في
حرمة الغيبة كون المغتاب بالفتح مكلفاً ، بل الاستفادة من الروايات المتقدمة وغيرها ان المناط
في حرمة الغيبة صدق المؤمن على المغتاب بالفتح ، كما أن الظاهر من معنى الغيبة هي كشف

(١) راجع ج ١ ثل باب ١١ كراهة الاغتسال بفسالة الحمام من أبواب الماء المضاف
ص ٣٠ .

(٢) راجع ج ١ ثل باب ٢٩ بطلان العبادة بدون ولاية الانظمة من مقدمات العبادات
ص ١٩ .

أمر قد ستره الله ، وسيأتي ، ومن الضروري ان الصبي المميز ممن يصدق عليه عنوان المؤمن اذا أقر بما يحتير في الايمان ، بل قد يكون أكمل إيماناً من أكثر البالغين .
وايضاً لاشبهة ان الله قد ستر عيوب الناس حتى الصبيان المميزين ، فذكرهم بالمساوي الموجودة فيهم كشف لما ستره الله عليهم . نعم لا بأس بذكر الامور التي هي من مقتضيات الصباوة بحيث لاتعد من العيوب والمساوي ، كالعيب بالجوز والكعاب والكرة ونحوها .
أما الصبيان أو المجانين غير المميزين فلا شبهة في جواز اغتيالهم ، لأن الامور الصادرة منهم لاتعد عيباً حتى يكون ذكرها كشفاً لما ستره الله عليهم .

موضوع الغيبة

قوله : (في الكلام في امور ، الاول : الغيبة اسم مصدر لا غتاب) . أقول : وقع الخلاف في تحديد مفهوم الغيبة ، وبيان حقيقتها ، فالروى من الخاصة (١) والعامّة (٢) ، والمعروف بيننا وبين السنة (٣) وبعض أهل اللغة ان الغيبة ذكر الانسان بما يكرهه وهو حق . بل حكى المصنف عن بعض من قارب عصره ان الاجماع والاخبار متطابقان على ان حقيقة الغيبة ذكر غيره بما يكرهه لو سمعه .

ولكن هذا التعريف لا يرجع الى معنى محصل ، فان المراد من الوصول فيه ان كان هو الذكر - بحيث يكون حاصله ان الغيبة ذكر غيره بذكر لا يرضى به لو سمعه - دخل في التعريف ما ليس بشبهة قطعاً اذا كرهه المقول فيه كذكره بفعل بعض المباحات . بل وبعض المستحبات من المواظبة على الادعية والاذكار ، والقيام على التوافل والعبادات ، والالتزام

(١) في مكارم الاخلاق ص ٢٦٣ . وج ١٤ الوافي ص ٥٦ . وج ٢ مرآة العقول ص ٣٤٢ . وج ٢ ثل باب ١٥٢ تحريم اغتيال المؤمن من العشرة ص ٢٣٨ : عن أبي ذر في وصية النبي (ص) له قال : قلت : يا رسول الله وما الغيبة ؟ قال : ذكرت أخاك بما يكره قلت : يا رسول الله فان كان فيه ذلك الذي يذكر به ؟ قال : اعلم انك اذا ذكرته بما هو فيه فقد اغتبهه واذا ذكرته بما ليس فيه فقد بهته . ضعيفة لابي الفضل وابن ميمون او شيوخهم ورجاء بن يحيى وغيرهم .

(٢) في ج ١٠ سنن البيهقي ص ٢٤٧ : عن أبي هريرة عن النبي (ص) قال : أتدرون ما الغيبة ؟ قالوا : الله ورسوله اعلم ، قال : ذكرت أخاك بما يكره ، الحديث .

(٣) راجع ج ٣ إحياء العلوم للقرافي ص ١٢٦ .

بالزيارات وإعطاء الصدقات ، وعليه فالتعريف المذكور تعريف بالاعم . كما ان تعريف المصباح بقوله : (اغتايه اذا ذكره بما يكرهه من العيوب وهو حق والاسم الغيبة) يكون تعريفا بالاختصاص .

وإن كان المراد من الموصول في التعريف الاوصاف المذمومة والافعال القبيحة الصادرة من المقول فيه . ويقربه التعريف المتقدم من المصباح - خرج عن الغيبة مالا يشك أحد كونه منها ، كذكر الغير بالامور المحرمة التي ارتكبها عن رغبة وشهوة من غير ان يشتم منها ، ومن ذكرها ، وعليه فلا يكون التعريف المذكور جامعا للأفراد .

والتحقيق ان يقال : إنه لم يرد نص صحيح في تحديد مفهوم الغيبة ، ولا تعريف من اهل اللغة كي يكون جامعا للأفراد ومانعا للاغيار ، وعلى هذا فلا بد من اخذ المتيقن من مفهوم الغيبة وترتيب الحكم عليه : وهو ان نقول في اخيك ماستره الله عليه ، واما في المقدار الزائد فيرجع الى الاصول العملية . وقد ذكر هذا في جملة من الروايات (١) وهي وإن كانت ضعيفة السند . ولكن مفهومها موافق للذوق السليم والفهم العربي .

ويؤيده ما في لسان العرب وغيره من ان الغيبة (ان تتكلم خلف إنسان مستور بسوء او بما يغمه لو سمعه) . بل ينطبق عليه جميع تعاريف الفقهاء . واهل اللغة ، لكونه المقدار المتيقن من مفهوم الغيبة ، كما عرفت .

وقد اشير اليه في بعض احاديث العامة (٢) .

وتوضيح ما ذكرناه من المعنى ان ذكر الناس . والتعرض لأوصافهم لا يتخلو عن صور ثلاث ، الصورة الاولى : ذكر الانسان بما يوجب تعظيمه وترفيعه بين الناس ، كأن

(١) عن عبد الرحمن بن سيابة عن الصادق (ع) : الغيبة ان تقول في اخيك ماستره الله عليه ، واما الامر الظاهر فيه مثل الحدة والعجلة فلا ، والبهتان ان تقول فيه ما ليس فيه . ضعيفة لعبد الرحمن .

وعن داود بن سرحان قال : سألت أبا عبد الله (ع) عن الغيبة ؟ قال : هو ان تقول لأخيك في دينه ما لم يفعل وثبت عليه أمراً قد ستره الله عليه لم يقم عليه فيه حد . ضعيفة لمعالي بن محمد . راجع كما بهامش ج ٢ مرآة العقول ص ٣٤٨ و ص ٣٤٩ . وج ٣ الوافي ص ١٦٣ . وج ٢ ثل باب ١٥٢ تحريم اغتيال المؤمن وباب ١٥٤ المواضع التي تجوز فيها الغيبة بن العشرة ص ٢٣٨ .

(٢) في ج ١٠ سنن البيهقي ص ٢٤٦ : ومن ستره الله فأمره الى الله إن شاء عذبه وإن شاء عذره له .

يقول : إن فلاناً عالم زاهد مجتهد ، يصلي النوافل ، ويعطي الفقراء ، ويهتم بأمور المساكين وحوائجهم ، ونحو ذلك من المدائح ، ولا نظن أن يعد أحد هذه الصورة من الغيبة . نعم في لسان العرب وتاج العروس عن ابن الأعرابي (غاب إذا ذكر إنساناً بخير أو شر) إلا أنه اجنبى عن المقام ، فإنه غير الاغتيال . والوجه في خروج هذه الصورة عن مفهوم الغيبة أن هذه المذكورات ليست من السوء ، سواء كره ذكرها المقول فيه أم لا .

الصورة الثانية : أن يذكر إنساناً بشيء من صفاته العادية المتعارفة التي لا توجد بالمذم أو الذم . ولا ريب في عدم اندراج هذه الصورة أيضاً تحت الغيبة ، فإن الأمور العادية ليست مما سترها الله على المقول فيه ، وذكرها لا يوجب قصصه وإفضاحه . سواء أكان كارهاً لها أم لا .

الصورة الثالثة : أن يذكر إنساناً بالأوصاف الدائمة والأفعال القبيحة الموجودة فيه التي قد سترها الله عليه ، وموضوع الغيبة هو هذه الصورة ، وما ذكرناه من الصور المذكورة يشمل ما لو نقي عن المقول فيه بعض الأوصاف .

تنبيهات موضوع الغيبة

ولا بد من التنبيه على أمور :

الأول : أنه لا يفرق في صدق الغيبة بين أن يكون المقول نقصاً في دين المقول فيه أو بدنه ، أو نسبه ، أو أخلاقه . أو فعله ، أو قوله ، أو عشيرته . أو ثوبه ، أو داره ، أو دابته ، أو خادمه ، أو تعبشه ، أو في أي شأن من شؤونه .

إلا أن الظاهر من رواية داود بن سرحان المتقدمة في الحاشية أن الغيبة ذكر الآلة (إن بما يكون نقصاً في دينه فقط .

وفيه أولاً : أن الرواية ضعيفة السند ، وقد عرفت . وثانياً : أن رواية ابن سيابة المتقدمة في البحث عن معنى الغيبة صرحت بأن الغيبة قولك في أخيك ما ستره الله عليه ، وهذا الإطلاق يشمل ما إذا كان المقول نقصاً دينياً وغير ديني ، ونوهم حل المطلق في المقيد هنا فاسد ، لعدم التناهي بينهما ، على أن رواية ابن سيابة فعلت بين ذكر الأمور المستورة والأمور الظاهرة ، وصرحت بخروج الثانية عن حدود الغيبة ، ومن الواضح أن مقتضى التفصيل القاطع للشركة هو عموم مفهوم الغيبة بذكر مطلق العيوب غير الأمور المستورة .

والخاتمة برزت : أن هذه الرواية أيضاً ضعيفة السند .

وقد يتوهم اعتبار قصد الانتفاص في موضوع الغيبة . ولكنه توهم فاسد ، إذ لا دليل عليه ، فإن صدق عنوان العيب على المقول أمر عر في لا يرتبط بالقصد ، ولا يقاس هذا بالتعظيم والهلك المتقومين بالقصد .

الثاني : أن ذكر أحد بالأوصاف العادية أو نفيها عنه إنما لا يكون غيبة إذا لم يستلزم نقصاً في الجهات المزبورة في التنبيه السابق ، وإلا فلا شبهة في كونه غيبة ، كنفى العدالة عنه ، فإنه يدل بالملزمة على ارتكابه المعاصي . وكقوله : إن فلاناً يقرء علم النحو منذ ثلاثين سنة ، فإنه يدل بالملزمة على بلادة المقول فيه وبلايته ، أو بماطلته وبطالته .

الثالث : أن مقتضى ما ذكرناه من التعريف (بل المتيقن من مفهوم الغيبة ، ومورد الروايات الدالة على حرمة الغيبة) أن يكون المقول أمراً قد ستره الله على المقول فيه وأما ذكر الأمور الظاهرة فليس من الغيبة . وقد ذكره الأصحاب في مستثنياتها ، وسيأتي ذكره . وتدل على ذلك رواية ابن سيابة المقدمة ، ورواية الأزرقي (١) ، إلا أنها ضعيفة السند .

نعم في إحياء العلوم (٢) عن عائشة إنها (دخلت علينا امرأة فلما ولت أومأت بيدي أنها قصيرة فقال «ص» : اغتبتها) فإن الظاهر منها تحقق الغيبة بحكاية الأمور الظاهرة . ولكنه ضعيف السند .

نعم قد يكون ذكر الأمور الظاهرة حراماً ، لانطباق شيء من العناوين المحرمة عليه ، كالتمعير والهجاء والسب والهلك والظلم ونحوها ، وعليه فيكون حراماً من غير جهة الغيبة الرابع : قد تتحقق الغيبة بالتعريض والإشارة قولاً ، كأن يقول : الحمد لله الذي لم يبتليني بالسلطان وبالميل إلى الحكم ، أو فعلاً ، كأن يحكي مشية الغائب ، بل هو أشد من الذكر باللسان ، لكونه أعظم في الانتفاص . أو كتابة ، فقد قيل : إن القلم أحد اللسانين فإن المناط في تحقق الغيبة كشف ما ستره الله ، ولا خصوصية للكاشف .

الخامس : لا بد في صدق الغيبة من وجود أحد بقصد بالتفهم . فقد عرفت : أنها إظهار ما ستره الله ، وهو لا يتحقق بمجرد حديث النفس ، فإنه لا يزيد على الصور العلمية

(١) قال : قال لي أبو الحسن «ع» : من ذكر رجلاً من خلفه بما هو فيه مما عرفه الناس لم يفتبه ومن ذكره من خلفه بما هو فيه مما لا يعرفه الناس اغتابه ومن ذكره بما ليس فيه فقد بهته : مجهولة ليحجي الأزرقي . راجع كما بهامش ج ٢ ص ٣٤٩ . وج ٣ الوافي ص ١٦٣ . وج ٢ ثل باب ١٥٤ المواضع التي تجوز فيها الغيبة من العشرة ص ٢٣٩ (٢) راجع ج ٣ باب الغيبة ص ١٢٧ .

والمملكات النفسانية . ومن هنا علم عدم تحقق الغيبة أيضا بذكر الانسان بعبود يعلمها مخاطب نعم قد يحرم ذلك من جهة اخرى .

السادس : لا تتحقق الغيبة إلا بكون المغتاب (بالفتح) معلوما بالتفصيل عند المخاطبين ، فلو كان مررداً عندهم بين أشخاص ، سواء كانوا محصورين أم غير محصورين فذكره بالتفاصيل والمغائب المستورة لا يكون غيبة ، فانه ليس كشفاً لما ستره الله .

ومثاله أن نقول : رأيت اليوم رجلاً بغيلاً ، أو جاءني اليوم شارب الخمر أو تارك الحج أو عاق الوالدين ، أو من يعيش معيشة ضنكا ، فكل ذلك لا يكون من الغيبة في شيء ، ولا يكون حراماً إلا إذا انطبق عليه عنوان محرم آخر ، ولا يفرق في ذلك بين أن يكون كل واحد من المحصورين كارهاً لذلك الذكر أم لا ، لما عرفت من أن كراهة القول فيه ليست شرطاً في تحقق الغيبة .

نعم لو عرفنا الغيبة بأنها ذكر الغير بما يكرهه كما عليه المشهور كان ذلك من الغيبة ، وشملته أدلة تحريمها . ولكنك قد عرفت ضعفه فيما سبق .

ولا يخفى أن ما ذكرناه من اشتراط العلم التفصيلي بالمغتاب في مفهوم الغيبة إنما هو بالإضافة الى الأفراد . أما اذا كان المذكور نقصاً للعنوان الكلي - وكشفاً لما ستره الله على النوع بحيث يكون المصدق المررد إنما ذكر من باب تطبيق الكلي على الفرد - كان ذلك غيبة لجميع أفراد الكلي الموجودة في الخارج ، لانحلاله اليها كسائر القضايا الحقيقية ، بل بالنسبة الى الأفراد الماضية ايضا ، بل ربما يكون ذلك بالنسبة الى بعض الأفراد هتافاً . ومثاله أن يذكر إنساناً بالسوء المستور لكونه عجمياً أو عربياً أو بقلاً ، أو لكونه من أهل البلد الفلاني أو من الصنف الفلاني وهكذا .

السابع : قد عرفت أنه ليس في المسألة ما يعتمد عليه في تعريف الغيبة وتفسيرها إلا بعض الروايات الضعيفة . وعليه فكلما شككنا في تحقق موضوع الغيبة للشك في اعتبار قيد في المفهوم أو شرط في تحققه يرجع الى أصالة العدم .

الثامن : أن مقتضى ما ذكره المشهور من أن الغيبة ذكر أخاك بما يكرهه لو سمعه عدم صدق الغيبة مع حضور المغتاب (بالفتح) ، بل هذا هو الظاهر من الآية ، فان تشبيه المغتاب بالميتة إنما هو لعدم شعوره بما قيل فيه . وأما على ما ذكرناه في تعريف الغيبة فلا فرق في انطباقها بين حضور المغتاب وعدمه مادام يصدق على القول أنه إظهار لما ستره الله .

قوله : (نظير ما إذا نقي عنه الاجتهاد) . أقول : نقي الاجتهاد ليس نقصاً في حق أحد كما ذكره المصنف ، ولكنه فيما إذا لم يستلزم تعريضاً بغاوة المنفي عنسه ، لطول اشتغاله

بالتحصيل ، وإلا فلا شبهة في كونه غيبة .
 قوله : (لعموم ما دل على حرمة إيذاء المؤمن) . أقول : قد دلت الروايات المتواترة (١)
 على حرمة إيذاء المؤمن وإهانتته وسبه ، وعلى حرمة التنازع بالألقاب ، وعلى حرمة تمييز المؤمن
 بعددور معصية منه فضلاً عن غير المعصية ، إلا أنها خارجة عن المقام كما ذكره المصنف ،
 فإن النسبة بين ما نحن فيه وبين المذكورات هي العموم من وجه . وقد أشرنا إلى ذلك في
 البحث عن حرمة سب المؤمن .

دواعي الغيبة

قوله : (ثم إن دواعي الغيبة كثيرة) . أقول : الأسباب التي ذكرها باعثة للغيبة
 عشرة . وقد أشر إليها في ماري عن الصادق «ع» في مصباح الشريعة (٢) ولكن الرواية
 ضعيفة السند . وتكلم عليها الشهيد الثاني رضوان الله عليه في كشف الريبة بما لا مزيد عليه
 ونذكر منها اثنين ، فإن لهما مأخذاً دقيقاً لا يلتفت إليه نوع الناس فيقعون في الغيبة ، من
 حيث لا يشعرون .

الأول : أن يرفع نفسه بتقديس غيره ، بأن يقول : فلان ضعيف الرأي وركيك الفهم ،
 وما ذكره يدهي البطلان ونحوها من الكلمات المشعرة بالذم . وأكثر من يبتلي به هم
 المزاولون للبحث والتدريس والتأليف فيما إذا أخذهم الغرور والمجب .
 الثاني : أن يفتن لأجل ما يبتلي به أحد فيظهر غمه للناس ، ويذكر سبب غمه ، وهو شي
 ستره الله على أخيه ، فيقع في الغيبة من حيث إنه يقصد الإهتام بشأته ، فإن اغتنامه له رحمة ،
 ولكن ذكره سبب ذلك عليه شر . وقد يتصنع ذلك بعض المنافقين ، وبأخذه وسيلة لمهلك
 أعراض الناس وكشف عوراتهم : بأن يظهر الإهتمام والتحصن لابتلاء شخص محترم ، ثم
 يذكر فيه ما يوجب افتضاحه في الأنظار والمحطاطه عن درجة الاعتبار . فيبالي نفسه في
 جهنم وبئس المصير ، وبذلك يكون إداماً لكلاّب النار ، كما في بعض الأحاديث (٣) أستعبد
 بالله من الحقد والحسد وغيظ القلوب .

(١) راجع ج ٢ ثل أبواب العشرة من الحجج .

(٢) راجع ج ٢ المستدرک ص ١٠٥ .

(٣) في ج ٢ المستدرک ص ١٠٦ عن جامع الأخبار عن النبي (ص) : كذب من زعم أنه
 ولد من حلال ودون كل لحوم الناس بالغيبة اجتنبوا الغيبة فإنها إدام كلاب النار . مرسله .

كفارة الغيبة

قوله : (الثاني : في كفارة الغيبة الماحية لها) . أقول : الذي قيل أو يمكن أن يقال ، في بيان كفارة الغيبة وجوه ، الأول : الاستحلال من المغتاب (بالفتح) ، الثاني : الاستغفار له فقط . الثالث : كلا الأمرين معاً . الرابع : أحدهما على سبيل التغيير . الخامس : التفصيل بين وصول الغيبة إلى المغتاب فكفارتها الاستحلال منه ، وبين عدم وصولها إليه فكفارتها الاستغفار له فقط . السادس : التفصيل بين إمكان الاستحلال منه ، وبين عدمه لموت ، أو بعد مكان ، أو كون الاعتذار موجباً لإثارة الفتنة والإهانة ، فعلى الأول يجب الاستحلال منه ، وعلى الثاني يجب الاستغفار له . السابع : عدم وجوب شيء منها في جميع الصور ، بل الواجب على المغتاب (بالكسر) الاستغفار لنفسه والتوبة من ذنبه .

أقول : قبل التكلم في الوجوه المذكورة لا بد وأن يعلم أنه إذا شك في وجوب شيء منها فإن أصالة البراءة بحكمة للشك في ثبوت التكليف مقتضي للامتثال .

وقال المصنف (ره) : إن (أصالة بقاء الحق الثابت للمغتاب بالفتح على المغتاب بالكسر يقتضي عدم الخروج منه إلا بالاستحلال خاصة) .

وفيه أنه لم يثبت هنا للمقول فيه حق حتى يستصحب بقاءه ، ويجب الخروج عن عهده فإن من حق المؤمن على المؤمن أن لا يفتابه ، وإذا اغتابه لم يحفظ حقه فلم يبق موضوع للاستصحاب ، ولم يثبت بذلك حق آخر للمغتاب حتى يستصحب . وعليه فلا وجه لما أظنه المحقق الأيرواني من أن الأصل في المسألة هو الاحتياط ، والائتيان بكل ما احتمل دخله في رفع العقاب من الاستحلال والتوبة والاستغفار للمغتاب (بالفتح) وغير ذلك .

إذا عرفت ذلك فنقول : أما الاستحلال من المغتاب مطلقاً فذهب إلى وجوبه جمع من الأصحاب . قال الشهيد في كشف الريبة : (اعلم أن الواجب على المغتاب أن يندم ويحجب على ما فعله ليخرج من حق الله سبحانه وتعالى ثم يستحل المغتاب ليحله فيخرج عن مظلمته) ويمكن الاستدلال على ذلك بأن الغيبة من حقوق الناس ، وحقوق الناس لا ترتفع إلا بإسقاط ذي الحق منهم . أما الوجه في الصغرى فلأنها ظلم للمغتاب . ولما ورد في الأخبار الكثيرة من أن حق المؤمن على المؤمن أن لا يفتابه .

وأما الوجه في الكبرى فهو جملة من الروايات : منها ما دل على أن الغيبة لا تغفر حتى يقفها صاحبها . وقد تقدمت هذه الرواية في البحث أنها صغيرة أو كبيرة . وفيه أنها

وإن كانت واضحة الدلالة على المقصود . ولكنها ضعيفة السند .
ومنها ما عن الكراجكي (١) عن علي (ع) في رواية قال فيها : إن المؤمن على المؤمن
ثلاثين حقاً ، وذكرها على التفصيل (ثم قال (ع) : سمعت رسول الله يقول : إن أحداكم
ليدع من حقوق أخيه شيئاً فيطالبه يوم القيامة فيقضى له وعليه) .
وفيه أولاً : أنها ضعيفة السند . وثانياً : أنها لا تدل على وجوب الاستحلال ، لاشتغالها
على حقوق لا قائل بوجوب أدائها ، كعبادة المريض ، وحضور الميت ، وقضاء الحاجة وغيرها
ولم يتوهم أحد ولا يتوهم أن من لم يعمل بالحقوق المذكورة في هذه الرواية وغيرها من
الروايات المتواترة الواردة في حقوق الإخوان وجب عليه أن يستحل من ذي الحق مع
التمكن ، ومن وليه مع عدمه ، نظير الحقوق المالية ، وإنما هي حقوق أخلاقية ينبغي
للإنسان أن يراعيها ، ويواظب عليها ، لكونها مقومة لاجتماعهم ، بل هي في الجملة من
مقتضيات طبع البشر والعقل مع قطع النظر عن الشريعة . وعليه فالمراد من القضاء
بوجوبها يوم القيامة هو ما ذكره المصنف من (المعاملة معه معاملة من لم يراع حقوق المؤمن
لالمقاب عليها) .

ومنها النبوي (٢) : (من كانت لأخيه عنده مظلمة في عرض أو مال فليستحياها) .
وفيه أنه ضعيف السند . ولا بأس بحمله على الاستحباب للتسامح في أدلة السنن . نعم قد
ثبت بالأدلة القطعية الضمان في الحقوق المالية فقط .
ومنها ما عن عائشة (٣) أنها قالت لامرأة : (قالت لاخرى : إنها طويلة الذيل : قد اغتبتها
فاستحلها) . وفيه أولاً : أن الرواية ضعيفة السند . وثانياً : أن ما ذكر فيها ليس من
الغيبه ، لأنه من الامور الظاهرة . وثالثاً : أنه لا حجية في قول عائشة .
ومنها ما دل (٤) على أن من اغتاب مسلماً أو مسلمة لم يقبل الله صلاته ولا صيامه أربعين
يوماً وليلة إلا أن يفر له صاحبه .

وفيه أولاً : أنه ضعيف السند . وثانياً : أنه لا بد من حل نظائر هذه الاخبار على

(١) ضعيفة للحسين بن محمد بن علي السيرافي البغدادي . راجع ج ٢ ثل باب ٢٢٢
حقوق المؤمن من العشرة ص ٢٢٩ .

(٢) راجع ج ٢ سنن البيهقي ص ٨٣ . وكشف الرتبة ص ٨٧ . وج ٢ ص ٢ امرأة العقول
ص ٣٤٩ . وج ٣ إحياء العلوم ص ١٣٤ .

(٣) راجع ج ٣ إحياء العلوم ص ١٣٤ .

(٤) كرواية جامع الاخبار . رسالة . راجع ج ٢ المستدرك ص ١٠٦ .

الاحكام الاخلاقية ، فانه لم يغفوه احد بطلان عبادة المغتاب بالكسر ، ووجوب القضاء عليهم بعد التوبة .

ومنها ما دل (١) ، على انتقال الاعمال الصالحة باغتياب الناس الى المغتاب بالفتح ، فاذا استحل منه رجعت الى صاحبها . وفيه مضاعف الى كونه ضعيف السند . انه لا دلالة له على وجوب الاستحلال .

وقد ذكر المصنف أن « في الدعاء التاسع والثلاثين من ادعية الصحيفة السجادية ودعاء يوم الاثنين من ملحقاتها ما يدل على هذا المعنى ايضا » .

وفيه ان ما فيها أجني عما نحن فيه ، أما الاول فهو مسوق لطالب العفو والرحمة لذي الحق والمظلمة في حال عدم التمكن من استحلاله ، ولا تعرض فيه لوجوب الاستحلال منه اصلا . واما الثاني فيدل على طلب المغفرة له مع عدم التمكن من التحلل والرد من غير تعرض لوجوب الاستحلال ، كما سيأتي .

وأما الاستغفار للمغتاب بالفتح فذهب الى وجوبه غير واحد من الاصحاب ، ويمكن الاستدلال عليه بامور :

الاول : ما تقدم من دعاء السجاد «ع» في طلب العفو والرحمة لذوي الحقوق والمظلمة ، وفيه أن الفعل الصادر من المعصوم «ع» لا يدل على الوجوب لكونه أعم منه ومن المستحب الثاني : رواية (حفص بن عمر «٢» عن أبي عبد الله «ع» قال : سئل النبي ص ما كفارة الاغتياب ؟ قال : تستغفر الله لمن اغتبتك كلما ذكرته) .

وفيه أولاً : ان الرواية ضعيفة السند . وثانياً : ان مقتضى العمل بها هو وجوب الاستغفار للمغتاب بالفتح كلما ذكره ، او كل وقت ذكر الاغتياب ، ومن الواضح ان هذا خلاف الضرورة ، ولم يلتزم به فقيه فيما نعلم وان ذكره بعض اهل الاخلاق ، وعليه فتحلل الرواية على الجهات الاخلاقية .

نعم بناء على كون النسخة « كما ذكرته » بدل « كلما ذكرته » على ما ذكره المجلسي في مرآة العقول «٣» لا يتوجه عليها الاشكال الثاني .

«١» كرواية جامع الاخبار . رسالة . راجع ج ٢ المستدرک ص ١٠٦ .

«٢» مجهولة لحفص بن عمر ، راجع كما بهامش ج ٢ مرآة العقول ص ٣٤٨ . وج ٣

الوافي ص ١٦٤ . وج ٢ ثل باب ١٥٥ وجوب تكفير الاغتياب من العشرة ص ٢٣٩ .

أقول : قد نسب المصنف هذه الرواية الى السكوني ، وهو من سهو القلم .

«٣» ج ٢ ص ٣٤٨ .

الثالث : ما في رواية السكوني (١) من قول الإمام «ع» : (من ظلم أحداً فقاته فليستغفر الله له فانه كفارة له) . بدعوى أن الضمير المنسوب في كلمة فاته يرجع الى الظلم المقوم من كلمة ظلم نظير قوله تعالى : (اعدلوا هو أقرب للتقوى) . ومن الواضح أن الغيبة من الظلم ، فيجب على من اغتاب أحداً أن يستغفر له .

وفيه أولاً : أن الرواية ضعيفة السند . وثانياً : أن الظاهر منها رجوع الضمير الى المظلوم كما جزم به المجلسي (ره) في مرآة العقول (٢) ، فالمعنى أن من لم يدرك المظلوم ليطلب منه براءة الذمة ، ويسترضيه عن المظلمة فليستغفر الله له ، وعليه فتدل الرواية على وجوب طلب المغفرة للمظلوم مع عدم التمكن من الوصول اليه ، لامطلقاً .

وبما ذكرناه في الرواية الثانية والثالثة ظهر الجواب عن روايتي الجمعريات (٣) ايضاً . ومن جميع ما حققناه في عدم وجوب الاستحلال والاستغفار تكليفاً ظهر الجواب عن القول بوجوب كلا الأمرين تعييناً او تخييراً . وعلم ايضاً أنه لا وجه لما نقله المامقاني عن بعض مشائخه من العمل بطائفتي الأخبار الدالة احداها على الاستغفار ، والاخرى منها على الاستحلال ، فيلزم المغتاب (بالكسر) الجمع بينهما : بأن يستغفر للمقول فيه ، ويستحل منه وأما التفصيل بين وصول الغيبة للمقول فيه وبين عدم وصولها اليه ، فيجب الاستحلال منه في الصورة الاولى ، ويجب الاستغفار له في الصورة الثانية ، فقد ذهب اليه جمع من أعظم الأصحاب كالشهيد الثاني والمجلسي وغيرهما .

قال المحقق الطوسي في مبحث التوبة من التجريد : (ويجب الاعتذار عن المغتاب مع بلوغه) وتبعه العلامة والقوشجي في شرحها على التجريد . ويدل على هذا التفصيل ما عن مصباح الشريعة (٤) وهو قوله «ع» : (إن اغتبت فباغ للمغتاب فاستحل منه فان لم تبلغه ولم تلحقه فاستغفر الله له) .

(١) ضعيفة للنووي . راجع كما بهامش ج ٢ مرآة العقول ص ٣٤٠ . وج ٣ الوافي ص ١٦٢ . وج ٢ ثل باب ٧٧ وجوب رد المظالم الى أهلها من جهاد النفس ص ٤٧٩ . (٢) ج ٢ ص ٣٢٠ .

(٣) في ج ٢ المستدرک ص ١٠٨ عن النبي (ص) : من ظلم أحداً فقاته فليستغفر الله له كما ذكره فانه كفارة له . مجهولة لموسى بن اسماعيل . وفي ص ٣٤٣ عن النبي (ص) : من ظلم أحداً فقاته فليستغفر الله كلما ذكره فانه كفارة له . مجهولة لموسى .

(٤) رسالة . راجع ج ٢ المستدرک ص ١٠٥ .

وفيه أولاً : أنه ضعيف السند . وثانياً : أن الغيبة إن كانت من حقوق الناس وجب الاستحلال من القول فيه سواء علم بذلك أم لا ، وإلا بقي المغتاب (بالكسر) مشغول الذمة الى الأبد ، ويكون شأن الغيبة في ذلك شأن الحقوق المالية ، وإن لم تكن من حقوق الناس فلا وجه لوجوب الاستحلال من القول فيه وإن بلغت الغيبة . وعلى كل حال فلا وجه للتفصيل المذكور ولا بد إما من حل الرواية على الجهات الاخلاقية ، أو رد عليها الى قائلها وبما ذكرناه ظهر ما في كلامي الشهيد في كشف الرية والمجلسي في مرآة العقول (١) من الضعف حيث جمعا التفصيل المذكور وجه الجمع بين الروايات .

وأما التفصيل بين إمكان الاستحلال وعدمه فألحقه الشهيد في كشف الرية بالتفصيل المتقدم حكماً ، وقال : (وفي حكم من لم يبلغه من لم يقدر على الوصول اليه يموت أو غيبة) ويمكن الاستدلال عليه بما في دعاء السجاد «ع» يوم الاثنين (٢) من طلب العفو والمغفرة لدوي الحقوق والمظلمة مع عدم إمكان الخروج عنها .

وفيه أولاً : أن الادعية الواردة في أيام الاسبوع لم تثبت كونها من زين العابدين «ع» ولذا عدوها من الملحقات للصحيفة المعروفة .

وثانياً : أن فعل المعصوم وإن كان حجة كسائر الامارات المعبرة ، إلا أنه مجمل لا يدل على الوجوب . كما عرفته آنفاً .

وأما الاكتفاء بالتوبة في عو تبعات الغيبة ، كما يكتفي بها في عو تبعات سائر المعاصي فهو المتعين ، لقيام الضرورة ، ودلالة الآيات المتطافرة ، والروايات المتواترة من الفريقين على أن التائب عن ذنبه كن لا ذنب له .

وفي إحياء العلوم (٣) عن مجاهد : إن كفارة أكلك لحم أخيك أن تتني عليه وتدعوه بخير . وفيه أنه وإن كان حكماً أخلاقياً ، ولكن قد ظهر من مطاوي ما ذكرناه أنه لا دليل عليه .

وكذلك لا وجه لما حكاه عن عطاء من أنه سئل (عن التوبة من الغيبة ؟ قال : أن تمشي

(١) ج ٢ ص ٣٤٨ .

(٢) قال «ع» : فأما عبد من عبيدك أو أمة من إماءك كانت له قبلي مظلمة ظلمتها إياه في نفسه أو في عرضه أو في ماله أو في أهله وولده أو غيبة اغتبتها بها - الى أن قال - : فقصر يدي وضاق وسعي عن ردها اليه والتحلل منه فأسألك - الى أن قال - : أنت ترضيه عني بما شئت .

(٣) ج ٣ ص ١٣٤ .

الى صاحبه فتقول له : كذبت فيما قلت وظلمتكم وأسأت وإن شئت أخذت بحكمك وإن شئت عفوت وهذا هو الاصح) .

على أن ما ذكره في طريق الاعتذار من أن يقول المغتاب (بالكسر) لصاحبه : (كذبت فيما قلت) كذب محرم ، لما عرفت أن الغيبة كشف العيوب المستورة الموجودة في المقول فيه فلا يكون الاغتيا ب من الاكاذيب .

قوله : (والانصاف أن الاخبار الواردة في هذا الباب كلها غير نقية السند) . أقول : ربما قيل : إنه لا وجه لمناقشة المصنف في اعتبار الروايات ، فإنه قد اعترف بكونها مستفيضة على أنه (ره) جعل من أدلة وجوب الاستحلال الدعاء التاسع والثلاثين من الصحيفة ، ومن البديهي أن الصحيفة وصلت إلينا بسند معتبر عن الامام الرابع عليه وعلى آباءه ألف تحية وسلام وفيه أن مراد المصنف من الاخبار التي ناقش في اعتبارها غير الدعاء المزبور كما هو الظاهر ، وإنما لم يلتزم بوجوب الاستحلال ، لأن الدعاء غسير تام الدلالة عليه ، وأما الاستفاضة فهي لاتنافي عدم الاعتبار ، فإن الخبر المستفيض قسم من الاخبار الآحاد كما حقق في محله ، ولذا يحملونه في مقابل المتواتر .

مستثنيات الغيبة

جواز غيبة المتجاهر بالفسق

قوله : (الثالث : فيما استثنى من الغيبة وحكم بجوازها بالمعنى الاعم) . أقول : ذكر المصنف تبعاً لجامع المقاصد أن الاستفادة من الاخبار أن الغيبة المحرمة هي ما كان الغرض منها انتقاص المؤمن وهتك عرضه ، أو التفكك به ، أو إضحاك الناس منه .

وأما إذا كان الاغتيا ب لغرض صحيح راجع الى المغتاب بالكسر أو الفتح ، أو الى ثالث بحيث يكون هذا الغرض الصحيح أعظم مصلحة من احترام المؤمن وجب العمل على طبق أقوى المصلحتين ، وهذا كنصح المستشير والتفلم ونحوهما ، وعليه فوارد الاستثناء لا تنحصر بعدد معين ، بل المدار فيها وجود مصلحة أهم من مصلحة احترام المؤمن . وعلى هذا المنهج جميع موارد التراحم في الوجبات والمحرمات ، سواء كانت من حقوق الله أم من حقوق الناس .

وأقول : مقتضى الأدلة المتقدمة هو تحريم الغيبة بعنوانها الأولي ، سواء انطبقت عليها سائر العناوين المحرمة أم لا . وعليه فلا وجه لجعل حرمة الغيبة تابعة لقصد هتك المؤمن ،

أو التفكه به ، أو انطباق غيرها من العناوين المحرمة .

نعم ما ذكره المصنف نبأً لجامع المقاصد في ضابطة ترجيح الالام على المهم فهو في غاية المتانة والجودة على ما نقضناه في علم الاصول ، ولا تحصى ثمراته في علم الفقه ، إلا أنه لا وجه لذكر هذه الضابطة في المقام ، فان الكلام هنا متمحض لبيان مستثنيات الغيبة بحسب التعبد بالادلة الخاصة ، فلا مساس له بلحاظ المناط والعمل بطبق أقوى الملاكين ، وكيف كان فقد عدوا من مستثنيات الغيبة اموراً :

الاول : المتجاهر بالفسق فإنه يجوز اغتيابه بلا خلاف بين الشيعة والسنة (١) وتدل على جواز غيبته جملة من الروايات . منها رواية هارون بن جهم (٢) عن الصادق (قال : اذا جاهر الفاسق بنفسه فلا حرمة له ولا غيبة) . وفيه أن الرواية وإن كانت ظاهرة الدلالة على المدعى . ولكنها ضعيفة السند .

ومنها النبوي (٣) : (من ألقى جلباب الحياء فلا غيبة له) . أقول : ليس المراد في الحديث من ألقى جلباب الحياء بينه وبين ربه حتى قام في صف المتمردين عليه ، وإلا لذل الخبر على جواز اغتياب كل مذنب ، لاحتكم الستر المرخى بينهم وبين ربهم . وليس البراد به ايضاً من لا يبالي بارتكاب الامور العادية غير المناسبة لنوع الناس ، كالاكل في السوق ، والجلوس في المقاهي ، والاعتياذ على الاكل في الضيافة زائداً على المتعارف . بل المراد منه هو الفاسق المعلن بنفسه غير المبالي بالتمرد على الشارع والجرأة على مخالفته بالاقدام على القبائح والمعاصي علناً ، فيدل على المقصود ، إلا أنه ضعيف السند .
ومنها الروايات (٤) الدالة على أن الفاسق المعلن بنفسه لا غيبة له ولا حرمة ، إلا أنها ضعيفة السند .

(١) راجع ج ٣ إحياء العلوم ص ١٣٤ .

(٢) ضعيفة لاجد بن هارون . راجع ج ٢ ثل باب ١٥٤ المواضع التي تجوز فيها الغيبة من العشرة ص ٢٣٩ . و ج ١٥ البحار العشرة ص ١٨٧ .

(٣) راجع ج ٢ المستدرک ص ١٠٨ . و ج ١٠ سنن البيهقي ص ٢١٠ . و ج ٣ إحياء العلوم ص ١٣٤ .

(٤) في ج ٢ ثل باب ١٥٤ المواضع التي تجوز فيها الغيبة من العشرة ص ٢٣٩ عن قرب الاسناد قال (ع) : ثلاثة ليس لهم حرمة : صاحب هوى مبتدع ، والامام الجائر ، والفاسق المعلن بالفسق . ضعيفة لابي البختري . ورواها الغزالي في ج ٣ إحياء العلوم ص ١٣٤ عن الحسن . —

ومنها ما روي عنه «ع» (١) بطرق عديدة : « من عامل الناس فلم يظلمهم وحدثهم فلم يكذبهم ووعدهم فلم يخلفهم كان ممن حُرمت غيبته وكنات مروته وظهر عدله ووجبت اخوته » . فهذه الرواية دلت بمفهومها على أن من ارتكب الأمور المذكورة فهو جائز الغيبة . ومن الواضح أن من ظلم الناس في معاملاتهم وكذبهم في حديثهم كان متجاهراً بالفسق ولكن الرواية بجميع طرقها ضعيفة السند . على أن الظاهر من هذه الرواية ومن صحيحة ابن أبي يعفور ورواية علقمة الآتين اعتبار العدالة في حرمة الغيبة ، ولم يلتزم به أحد ومنها صحيحة ابن أبي يعفور (٢) فقد دلت على أن حرمة التفتيش عن أحوال الناس مترتبة على السر والعفاف منهم ، ومقتضى ذلك أن حرمة التفتيش تنفي إذا انتفت الأمور المذكورة .

وفيه أن التفتيش غير الغيبة ، وحرمة أحدها لا تستلزم حرمة الآخر . نعم قد يجتمعان ثم لو سلمنا اتحادهما فإن مقتضى ذلك اعتبار العدالة في حرمة الغيبة .

ومنها ما في رواية علقمة (٣) عن الصادق «ع» وهو قوله : « فمن لم تره بعينك يرتكب ذنباً أو لم يشهد عليه بذلك شاهدان فهو من أهل العدالة والسر وشهادته مقبولة وإن كان

— وفي ج ٢ المستدرک ص ١٠٧ : عن القطب عن النبي (ص) : لا غيبة لثلاث : سلطان جائر ، وفاسق معلن ، وصاحب بدعة . رسالة .

وعن السيد فضل الله : أربعة ليس غيبتهم غيبة : الفاسق المعلن بفسقه . رسالة . وفي ص ١٠٨ عن عوالي اللئالي عن النبي «ص» قال : لا غيبة لفاسق أو فاسق . رسالة (١) ضعيفة لعثمان بن عيسى . راجع ج ٢ مرآة العقول ص ٢١٧ . وج ٣ الوافي باب صفة الأخ ص ١٠٤ . وج ٢ ثل باب ١٥٢ تحريم اغتيال المؤمن من العشرة ص ٢٣٧ وفي ج ٣ ثل باب ٤١ ما يعتبر في الشاهد من العدالة من أبواب الشهادات ص ٤١٧ نقل هذا الحديث عن الخصال والعيون . ولكن ما عن الخصال ضعيف لزيد بن محمد وعبد الله ابن أحمد الطائي وأبيه . وأما ما عن العيون فرواه الصدوق عن الرضا «ع» بطرق ثلاثة وكلها مجهولة .

وفي ج ٣ المستدرک ص ٢١٤ رواه بطريقين مجهولين ، لداود بن سليمان وأحمد بن ناصر الطائي وغيرها . وإذن فلا يجوز الاستناد بذلك الحديث والله العالم .

(٢) راجع ج ٣ ثل باب ٤١ ما يعتبر في الشاهد من أبواب الشهادات ص ٤١٧ .

(٣) ضعيفة لشيخ ابن عقبة وعلقمة . راجع ج ٣ ثل باب ٤١ ما يعتبر في الشاهد من

ثبوتك من الشهادات ص ٤١٧ .

في نفسه مذنباً ومن اغتابه بما فيه فهو خارج من ولاية الله وداخل في ولاية الشيطان .
قال المصنف : « دل على ترتب حرمة الاغتياب وقبول الشهادة على كونه من أهل
الستر وكونه من أهل العدالة على طريق اللف والنشر ، أو على اشتراط الكل بكون الرجل
غير مرئي منه المعصية ولا مشهوداً عليه بها ، ومقتضى المفهوم جواز الاغتياب مع عدم
الشرط خرج منه غير المتجاهر » .

وفيه أولاً : أن الرواية ضعيفة السند . وثانياً : أن ظاهرها اعتبار العدالة في حرمة
الغيبة ، وهو بديهي البطلان ، كما عرفت آنفاً .

وثالثاً : أن ظاهر مفهومها هو أن غيبة الرجل جائزة لمن يشاهد صدور المعصية منه ،
أو اذا شهد عليه بها شاهدان ، وعليه فتتخصص موارد الأدلة الدالة على حرمة الغيبة بالعيوب
البدنية والاخلاقية ، فإن المغتاب « بالكسر » لا بد له من العلم حين يغتاب ، وإلا كان من
البهتان ، لأمس الغيبة ، وهذا خلاف صراحة غير واحد من الروايات الدالة على حرمتها ،
على أنه لم يلتزم به احد .

نعم لو أريد من الخطاب في قوله «ع» : « فمن لم تره بعينك » العنوان الكلي والقضية
الحقيقية — وكان معناه أن صدور المعصية منه يجرأى من الناس ومسمع منهم بحيث ير
الناس ويرونه وهو يوقع المعصية — لسلم عن هذا الاشكال .

ومنها ما في رواية أبي ابن يعفور (١) المتقدمة من قوله «ع» : (وقال رسول الله «ص» :
لا غيبة إلا لمن صلى في بيته ورغب عن جماعتنا ومن رغب عن جماعة المسلمين وجبت على
المسلمين غيبته) . فإنه يدل على جواز غيبة من رغب عن الجماعة ، بل على وجوبها .
وفيه أولاً : أن أصل الرواية وإن كانت صحيحة كما عرفت إلا أن هذه القطعة قد
زيدت عليها في رواية الشيخ ، وهي مشتملة على ضعف في السند . وثانياً : أنها مختصة بمن
رغب عن الجماعة ، فلا تعم غيره .

وثالثاً : أن ظاهر الرواية هو دوران الغيبة والعدالة إثباتاً وتقياً مدار حضور الجماعة ،
والرغبة عنها . ويدل على هذا من الرواية أيضاً قوله «ع» بعد القطعة المذكورة : (وسقطت
بينهم عدالته ووجب هجرانه واذا رفع الى إمام المسلمين أنذره وحذره فإن حضر جماعة
المسلمين وإلا أحرق عليه بيته ومن لزم جماعتهم حرمت عليهم غيبته وثبتت عدالته بينهم) .
وحاصل ما تقدم : أنه لم يدل دليل معتبر على جواز غيبة المتجاهر بالفسق ، ليكون مقيداً

(١) ضعيفة لمحمد بن موسى . راجع الباب المتقدم من ج ٣ ثل . وج ٩ الوافي باب

للاطلاقات الدالة على حرمة الغيبة مطلقاً ..

نعم قد ذكرنا في معنى الغيبة أنها عبارة عن كشف ما ستره الله على العباد ، وأيدناه ببعض الروايات ، فيكون المتجاهر بالفسق خارجاً عن حدود الغيبة تخصصاً وموضوعاً ، لأنه قد كشف ستره بنفسه قبل أن يكشفه الغتاب (بالكسر) .

فروع

الأول : هل يعتبر في جواز غيبة المتجاهر بالفسق قصد الغرض الصحيح من النهي عن المنكر وزدعه عن المعاصي ، أو لا ؟ مقتضى العمل بالاطلاقات المتقدمة الدالة على نفي الغيبة عن المتجاهر بالفسق هو الثاني ، إذ لم تقيد بالقصد المذكور ، كما أن ذلك أيضاً مقتضى ما ذكرنا من خروج ذكر المتجاهر بالفسق عن تعريف الغيبة موضوعاً . إذ لم يقيد عنوان الغيبة بأكثر من كونها كشفاً لما ستره الله .

الثاني : هل تجوز غيبة المتجاهر في جميع ما ارتكبه من المعاصي وإن لم يتجاهر إلا في بعضها كما عن الحدائق ، أو لا تجوز إلا فيما تجاهر فيه كما عن الشهيد الثاني (ره) ؟ .
وفصل المصنف بين المعاصي التي هي دون ما يتجاهر فيه في القبح وبين غيرها ، فيجوز اغتيابه في الأول ، ولا يجوز اغتيابه في الثاني .

ومثاله : من تجاهر باللواط جاز اغتيابه بالتعرض للأجنبيات ، ومن تجاهر بقطع الطرق جاز اغتيابه بالسرقة . ومن تجاهر بكونه جلاد سلطان الجور — يقتل الناس ، ويمثل بهم ، وينكل — جاز اغتيابه بشرب الخمر والزنا واللواط . ومن تجاهر بنفس المعصية جاز اغتيابه في مقدماتها . ومن تجاهر بالمعاصي الكبيرة جاز اغتيابه بالتعرض لجميع القبائح . ولعل هذا هو المراد من قوله (ص) : (من ألقى جلباب الحياء فلا غيبة له) . لامن تجاهر بمعصية خاصة وعد مستوراً في غيرها ، كبعض عمال الظلمة . انتهى ملخص كلامه .

أقول : أما القول بالتفصيل المذكور فلا دليل عليه بوجه ، فإن بعض الناس قد يتجاهر بالذنوب الكبيرة ، كقتل النفوس المحترمة ، وشرب الخمر ، وأكل أموال الناس ، ومسح ذلك يتستر فيما هو دونها ، كما يذاه الجار ، والنظر إلى الأجنبيات ، وترك العبادات الواجبة . نعم إذا تجاهر في معصية جاز اغتيابه بها ولو أزمها ، فإذا تجاهر بشرب الخمر جاز اغتيابه بهيمة مقدمات الشرب من الشراء والحل ، أو الصنع ، فإن الالتزام بالشئ التزام بلوازمه . ومن ألقى جلباب الحياء في معصية ألقى جلبابه في لوازمه أيضاً . وعليه فيدور الأمر بين

القول بالجواز مطلقاً ، وبين القول بعدم الجواز كك .

وقد يقال : إن الظاهر هو جواز اغتيال المتجاهر مطلقاً ، كما عن الحدائق . بل استظهره من كلام جملة من الأعلام ، بل ذكر المصنف تصريح بعض الأساطين بذلك . والوجه فيه هو إطلاق الروايات المتقدمة ، فإنه دال على جواز غيبة المتجاهر بالفسق حتى بذكر المعاصي التي لم يتجاهر فيها . فكان تجاهره بمعصية واحدة أسقط احترامه في نظر الشارع بحيث صار مهدور الحرمه . كما أن المرتد بارتداده يصبح مهدور الدم ، ولكنك قد عرفت ضعف الروايات المذكورة ، فلا يمكن التمسك بإطلاقها . وعليه فلاقتصار على المقدار المتيقن يقتضي عدم جواز غيبة المتجاهر بغير متجاهر فيه وفي لوازمه .

الثالث : ظهر من مطاوي ما ذكرناه أنه يعتبر في صدق التجاهر بالفسق أن يكون التجاهر به مما يوجب الفسق والخروج عن العدالة ، فلو ارتكب أحد الحرام الواقعي لشبهة حكيمية أو موضوعية ، فإنه ليس بمذنب فضلاً عن كونه متجاهراً بالفسق . أما الشبهة الحكيمية فكما إذا شرب العصير الثمري المغلي قبل ذهاب ثلثها - أو أكل لحم الأرنب ، لأنه يعتقد بإحتمالها بحسب اجتهاده أو اجتهاد من يقلده - فإنه يكون معذوراً في هذا الارتكاب إذا تمت له أو لقلده مقدمات الاجتهاد .

وأما الشبهة الموضوعية فكشرب الخمر باعتقاد أنها ماء ، وكوطي امرأة أجنبية باعتقاد أنها زوجته ، وكقتل المؤمن باعتقاد أنه مهدور الدم . فإنه أيضاً معذور في هذه الأعمال إلا إذا كان مقصراً فيها .

الرابع : قد عرفت : أن مقتضى العمل بالمطلقات هو جواز غيبة المتجاهر مطلقاً ، مجرد تجاهره بمعصية من المعاصي ، فيكون التجاهر ولو في معصية واحدة علة تامة لجواز الغيبة ، وعليه فلا يفرق في ذلك بين أن يكون معروفاً بالتجاهر في الفسق بين جميع الناس ، وفي جميع الامكنة والاصقاع ، أو بين بعضهم وفي بعض البلاد والقرى .

وعلى هذا فلا وجه لما استشكله المصنف من دعوى (ظهور روايات الرخصة فيمن لا يستتكم عن الاطلاع على عمله مطلقاً ، فرب متجاهر في بلد مقست في بلاد الغربة أو في طريق الحج والزيارة لتلايقع عن عيون الناس) . نعم لو تجاهر بذلك بين جماعة هم اصحاب سره ورفقائه في العمل فإنه لا يبعد متجاهراً بالفسق .

ولكن قد عرفت ضعف المطلقات المذكورة ، فلا يمكن الاستناد إليها في تجويزهتك عرض المؤمن واقتضاحه بين الناس ، ولا تصالح لتقييد المطلقات الدالة على حرمة الغيبة . وإذن فلا تجوز غيبة المتجاهر إلا لمن تجاهر بالمعصية عنده ، لامن جهة الروايات ، بل لعدم

تحقق مفهوم الغيبة مع التجاهر ، على ما ذكرناه في تفسيرها ، والله العالم .
ولقد أجاد المصنف حيث قال : (وبالجملة فحيث كان الاصل في المؤمن الاحترام على الاطلاق وجب الاقتصار على ما يتقن خروجه) .
قوله : (وهذا هو الفارق بين السب والغيبة) . أقول : قد تقدم توضيح ذلك في البحث عن حرمة سباب المؤمن ، وقلنا : إن النسبة بين الغيبة وسب المؤمن هي العموم من وجه .

جواز نظم المظلوم

قوله : (الثاني : نظم المظلوم وإظهار ما فعل به الظالم وإن كان متسترأ به) . أقول : ذكر الشيعة والسنة (١) من مستثنيات حرمة الغيبة نظم المظلوم ، وإظهار ما أصابه من الظالم وإن كان متسترأ في ظلمه إياه . كما إذا ضربه أو شتمه أو أخذ ماله أو هجم على داره في مكان لا يراها أحد أو لا يراها من يتظلم إليه ، فانه يجوز للمظلوم أن يتظلم بها إلى الناس .

ويدل عليه قوله تعالى (٢) : (لا يحب الله الجهر بالسوء من القول إلا من ظلم) . فقد ثبت من الخارج ان الغيبة من الجهر بالسوء ، فانها إظهار ما ستره الله من العيوب الموجبة لهتك القول فيه وإهانته ، كما عرفت . وعليه فتطبق الآية على ما نحن فيه ، وتكون النتيجة ان الله لا يحب الاغتياب إلا للمظلوم ، فان له ان يتظلم إلى الناس بذكر مساوي الظالم وإن لم يرج ارتداعه عن ظلمه إياه .

وأما الرواية (٣) المفسرة للجهر بالسوء بأن المراد به الشتم فمضافا إلى ضعف السند فيها أن انطباقه على ذلك لا يتأتى انطباقه على الغيبة أيضا ، لما عرفت صراخاً من ان الروايات الواردة في تفسير القرآن كلها لبيان المصداق وتنقيح الصغرى .

وقيد الشهيد في كشف الريبة وجمع ممن تأخر عنه جواز الغيبة هنا بكونها عند من يرجو منه إزالة الظلم عنه اقتصاراً في مخالفة الاصل الثابت بالعقل والنقل على المتيقن ، إذ لا عموم في الآية ليمسك به في إثبات الإباحة مطلقاً . وما ورد في تفسير الآية من الاخبار

(١) راجع ج ٣ إحياء العلوم للغزالي ص ١١٣٣ .

(٢) سورة النساء ، آية : ١٤٨ .

(٣) راجع ج ٢ مجمع البيان ط صيدا ص ١٣١ .

لا ينهض للحجة ، مع أن المروي عن الباقر (ع) في تفسيرها المحكي عن مجمع البيان : أنه لا يجب الشتم في الانتصار إلا من ظلم .

وفيه أن الآية وإن لم تشتمل على شيء من الفاظ العموم وأدواته إلا أن قوله (إلا من ظلم) مطلق فبحققتى مقدمات الحكمة فيه بنيد العموم . وعليه فيجوز للمظلوم اغتيال الظالم سواء احتمل ارتداعه أم لا .

ويدل على الحكم المذكور ما في تفسير القمي (١) من الرخصة للمظلوم في معارضة الظالم وكذلك يدل عليه ما ورد (٢) في تطبيق الآية على ذكر الضيف إساءة المضيف إياه ، ولكن جميع ذلك ضعيف السند .

ثم إن المراد من إساءة الضيافة هو هتك الضيف وعدم القيام بما يليق بشأنه وبما تقتضيه وظائف الضيافة والمعاشرة المقررة في الشريعة المقدسة ، ويسمى ذلك في لغة الفرس بكلمة (بزيرائی) وليس المراد بها ترك ما يشتهي الضيف ويتمناه زائداً على المقدار المتعارف .

وبعبارة أخرى حق الضيف على المضيف أن يكرمه ويحترمه بالحد الاوسط ، فلا يجوز له مطالبته بالحد الأعلى ، ولا يجوز للمضيف أن يعامل ضيفه بالحد الأدنى ، وإلا لجاز لأي منها أن يذكر مافعله الآخر معه من المساءة ، لأنه نوع من الظلم ، فيكون مشمولاً للآية من دون احتياج إلى الرواية ، وحينئذ فيكون تطبيق الآية على إساءة الضيافة مؤيدة لما ذكرناه .

وقد يستدل على الجواز هنا بأمور غير ناهضة للدلالة على المقصود :

الاول : قوله تعالى (٣) : (والذين إذا أصابهم البغي هم ينتصرون) . وقوله تعالى : (ولمن انتصر بعد ظلمه فأولئك ما عليهم من شيء) . يدعوى أن ذكر المظلوم مافعله الظالم معه من السوء نحو من الانتصار فيكون مشمولاً للآيتين .
وفيه أن الآيتين أجنبيتان عما نحن فيه ، بل هما راجعتان إلى جواز الاعتداء والانتقام

(١) ص ١٤٥ .

(٢) في ج ٢ مجمع البيان ص ١٣١ . وج ٢ ثل باب ١٥٤ المواضع التي تجوز فيها الغيبة من العشرة ص ١٣٩ في قوله تعالى : لا يجب لله الخ عن أبي عبد الله (ع) أنه الضيف يأكل بالرجل فلا يحسن ضيافته فلا يحتاج عليه في أن يذكره بسوءه مافعله .

بالمثل ، نظير قوله تعالى (١) : (فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم) . وقد ذهب الى هذا جمع من الاكابر حتى صرح الاردبيلي في محكي كلامه بجواز اعتداء المضروب بالضرب والمشتوم بالشتيم كما عرفته إجمالاً في البحث عن حرمة السب . ويدل على ما ذكرناه من حمل الآيتين على الانتقام بالمثل قوله تعالى بينها : (وجزاء سيئة سيئة مثلها) . ودعوى أن الغيبة نحو من الاعتداء ، دعوى جزافية ، فإنه لا إطلاق للآيتين بالنسبة الى المجازات بالمحرّمات ، وإلا لجاز الاعتداء بالزنا ونحوه ، ولم يلزم به احد ، بل هو ضروري البطلان .

الثاني ان في منع المظلوم من التظلم حرجاً عظيماً ، بل ربما لا يتحمّله إلا الأوحدي من الناس . وفيه ان هذا لا يتم في جميع الموارد ، فإن رب شخص يتحمل مالا يحصى من المصائب الشديدة والنوائب العسرة حتى من الأشخاص الدنية بغير حرج ومشقة . على أن في شمول دليل الحرج للمقام إشكالا ، بل منعاً ، لأنه مناف للامتنان في حق المفتاب (بالفتح) وقد حققنا في معنى أدلة الحرج والضرر انها أدلة امتنانية ، وإنما تجري اذا لم يلزم من جريانها خلاف الامتنان في حق الآخرين .

الثالث : ان في تشريع الجواز مظنة ردع الظالم ، وهي مصلحة خالصة عن المفسدة ، فتوجب الجواز ، فإن الاحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد على مسلك العدالة . وفيه أن الاحكام الشرعية وإن كانت تابعة للملاكات الواقعية ، إلا ان المصلحة المظنونة لا تقاوم المفسدة المقطوعة ، لأن الظن لا يفي من الحق شيئاً . على انه ربما لا يرتدع الظالم باغتيابه ، بل قد لا يرتدع بما هو اعظم من الاغتيال ، على ان لازم هذا الوجه هو جواز اغتيابه حتى من غير المظلوم ، فإن الظن بالارتداع موجود فيها ، بل قد يكون ذكر غير المظلوم أكد في ردع الظالم .

الرابع : ما في رواية قرب الاستناد المتقدمة في البحث عن جواز غيبة المتجاهر بالفسق وهو قوله (ع) : (ثلاثة ليس لهم حرمة صاحب هوى مبتدع والامام الجائر والفاسق المعلن بالفسق) . بدعوى ان عدم احترام الامام الجائر إنما هو لجوره ، لا لتجاهره بالفسق وإلا لم يكن قسماً للفاسق المعلن بنفسه .

وفيه أولاً : انها ضعيفة السند كما عرفته في البحث المذكور . وثانياً : يمكن ان يراد من الامام الجائر من يتقصص بقميص الخلافة على غير استحقاق ، ويتصبب منصب الامامة بغير رضى من الله ورسوله . ويمكن ان يراد به مطلق القاعد الذي يجر على الناس

ويظلمهم ، سواء ادعى الخلافة مع ذلك أم لا ، ويعبر عنه في لغة الفرس بلفظ (زامدار) وعليه فيدخل فيه من يقضي بين الناس ، أو يفتيهم على غير هدى من الله ورسوله . وعلى كل حال ، فلا دلالة في توصيف الإمام بالجور على غيبته لجواز الغيبة ، فإن عطف الفاسق عليه من قبيل عطف العام على الخاص . على أن الرواية المذكورة مروية عن النبي بسند آخر (١) وهي تشتمل على توصيف الإمام بالكذاب . على أن هذا الوجه لو دل على الجواز لم يختص بخصوص المظلوم . فإن الإمام الجائر يجوز اغتيابه لكل أحد . فعموم العلة : أعني الجور يقتضي عموم الحكم .

الخامس : قوله « ص » (٢) : (ولصاحب الحق مقال) . وفيه أولا : أنه ضعيف السند وغير منجبر بشيء . وثانياً : أنه لا دليل إلا على ثبوت المقال لصاحب الحق من حيث الكبري : أي في موارد ثبوت الحق له بالفعل . وأما إحراز الصغرى فلا بد وأن يكون بأدلة أخرى .

ومعنى الحديث أن كل من ثبت له حق فعلي على أحد من الحقوق المالية والعرضية والبدنية وغير هافله مقال في المطالبة به ، والمرافعة عليه . وعلى هذا فلا تشمل المظلوم الذي اضيع حقه ، واث بالظلم عليه ، إذ ليس له حق فعلي حتى يكون له مقال في المطالبة به ، والمرافعة عليه .

ويحتمل اختصاصه بالدين فقط ، فيكون مساوفاً لقوله « ص » (٣) : (لي الواجد بالدين

(١) مجهولة لموسى بن اسماعيل . راجع ج ٢ المستدرک ص ١٠٧ .

(٢) في ج ٢ مرآة العقول ص ٣٤٥ . وج ٦ سنن البيهقي باب ما جاء في التقاضي ص ٥٢ . وج ٢ البخاري باب الوكالة في قضاء الدين ص ٣٧ : عن أبي هريرة إن أعرابياً نقاضى النبي (ص) ديناً كان له عليه فأغلظ له فهم به أصحاب النبي (ص) فقال النبي : دعوه فإن لصاحب الحق مقالا ، ثم قال : أقضوه ، فقالوا : لا نجد إلا سناً أفضل من سنه ، قال : اشتروه واعطوه فإن خيركم أحسنكم قضاء .

وفي ج ٣ إحياء العلوم ص ١٣٢ . ذكر هذه الجملة : (إن لصاحب الحق مقالا) . في مسوغات الغيبة ، ولم يذكر المصدر .

(٣) ضعيفة لهارون : راجع ج ٢ ثل باب ٨ تحريم الماطلة بالدين من أبواب الدين ص ٦٢٢ . وفي ج ٦ سنن البيهقي ص ٥١ روى هذه الجملة : (لي الواجد يحل عرضه وعقوبته) في الحديث شتى . وفي ج ٢ المستدرک ص ٤٩٠ روى هذه الجملة : (لي الواجد يحل عقوبته) عن عوالي اللثالي مرسل .

يحل عرضه وعقوبته ما لم يكن دينه فيها بكره الله عز وجل .

عدم جواز الغيبة في ترك الأولى

لا يجوز للمظلوم أن يشتاب الظالم بترك الأولى ، لعدم الدليل عليه . وقد يستدل على الجواز بروايتين ، الأولى : رواية حماد بن عثمان (١) الواردة في استقضاء الدين ، فانها ظاهرة في جواز الشكوى من الدائن لتركه الأولى ، لأن الإهمال في قضاء الدين من الأمور المستحبة وفيه أولا : أنها ضعيفة السند . وثانياً : أن ظاهر القرض في الرواية أن الدائن قد تعدى على المدين ، فطلب منه أداء الدين مع عدم وجوب الأداء عليه لعسر أو لغيره ، ولا شبهة أن ذلك ظلم تباح معه الغيبة .

ويؤيد ذلك أن الإمام «ع» لم يوجب على المدين أداء الدين ، ولو كان واجداً ، ولم يكن له عذر لكان أداء الدين واجباً عليه بلا ريب ، لما ورد (أن لي الواجد يحل عرضه وعقوبته) . وقد عرفت ذلك آنفاً .

هذا كله على النسخة المعروفة التي تبعها صاحب الوسائل والمصنف في النقل . وأما على نسختي الوافي والمستدرک ، وما ذكره المجلسي (٢) عن بعض النسخ القديمة . من تبديل الضاد المعجمة في استقصيت في الموضوعين بالصاد المهملة فالرواية تكاد تكون نصاً فإذ كرهناه فإن معنى الاستقصاء في الحق البلوغ إلى الغاية في المطالبة . ومن الواضح أن ذلك قد يؤدي إلى الملتك والظلم ، فيكون حراماً . وعليه فتكون الرواية من جملة ما دل على جواز اغتياص

(١) في ج ١ كا ص ٣٥٥ . وج ١٠ الوافي ص ١٠٨ . وج ٢ ثل باب ١٦ أنه يكره لمن يتقاضى الدين الخ من أبواب الدين ص ٦٢٣ عن حماد قال : دخل رجل على أبي عبد الله «ع» فشكى إليه رجلاً من أصحابه فلم يلبث أن جاء المشكو فقال له أبو عبد الله ما فلان يشكوك ؟ فقال له : يشكوني إني استقصيت منه حتى ، قال : فجلس أبو عبد الله مقضياً ثم قال : كأنك إذا استقصيت حقه لم تميء رأيت ما حكي الله عز وجل فقال : ويخافون سوء الحساب ، أنرى أنهم خافوا الله أن يجور عليهم لا والله ما خافوا إلا الاستقصاء فسماء الله سوء الحساب لمن استقصى فقد أساء . ضعيفة لم يبن على .

ورواها في ج ٢ التهذيب ص ٦٢ بسند فيه جهالة لمحمد بن يحيى الصيرفي . وفي ج ٢ المستدرک ص ٤٩٢ عن العياشي مرسل .

(٢) راجع ج ٣ مرآة العقول باب ٢٥ آداب قضاء الدين ص ٣٨٩ .

الظالم من قبل المظلوم بذكر أوصافه المخرفة كما تقدم .
ومن تأمل الرواية ، وتشديد الامام (ع) فيها على المشكو عليه ، واستشهاده بالآية
يعلم أن بصحة نسخة الوافي . على أن المحدث القاساني دقيق في نقله . ومع الإغضاء عن
جميع ما ذكرناه . وتسليم عدم ظهور الرواية فيما يقول فليس لها ظهور فيما ذكره المصنف
أيضا ، فتكون بحجة .

الثانية مرسله تعلية بن ميمون (١) : (قال : كان عنده قوم يحدّثهم إذ ذكر رجل منهم
رجلا فوقع فيه وشكاه فقال له أبو عبد الله (ع) : وأنى لك بأخيك كله وأي الرجال المهذب)
فإن الظاهر من الجواب أن الشكوى إنما كانت من ترك الأولى الذي لا يليق بالأخ
الكامل المهذب .

وفيه أولا : أنها ضعيفة السند . وثانياً : أن جواب الامام (ع) ظاهر في أن الصنع
الذي شكى منه الرجل أمر يصيب به جميع الناس ، وليس يوجد من لا يصيب به إلا الأوحدي
وعليه فيخرج هذا عن موضوع الغيبة ، فقد عرفت أنها كشفت ما ستره الله .
وقد يستدل على جواز الغيبة بترك الأولى بما ورد في ذكر الضيف مساوي ضيالة
الضيف ، فإن ذلك ليس إلا من ترك الأولى .

وفيه مضام إلى ضعف السند فيسه . أنك قد عرفت : أن المراد من إساءة الضيافة في
الرواية هو الهتك والظلم والإهانة ، وإلا لما صح تطبيق الآية على الموارد . وأما ما في
حاشية الأيرواني من دعوى أن ترك الأولى نوع من الظلم فلا وجه له .

نصح المستشير

قوله : (ويبقى من موارد الرخصة لمزاحة الغرض الأم صور تعرضوا لها ، منها نصيح
المستشير) . أقول : مستثنيات الغيبة التي ذكرها تدرج في واحد من ثلاثة عناوين :
الأول : ما كان خارجا عنها موضوعا كذكر المتجاهر بالفسق إذا خصمنا الجواز

(١) عن ذكره عن أبي عبد الله (ع) قال : كان عنده قوم يحدّثهم إذ ذكر رجل منهم
رجلا فوقع فيه وشكاه فقال له أبو عبد الله (ع) : وأنى لك بأخيك كله وأي الرجال
المهذب ، مرسله .

راجع ج ٣ الوافي باب من يجب مصادقته ص ١٠٥ ، وج ٢ كل باب ٦٦ الإغضاء
عن الأخوان من العشرة ص ٢١٣ .

بذكر ما تجاهر فيه من المعاصي ، وقد نكلمنا عليه مفصلاً . ومن هذا القبيل ذكر الأشخاص بالأوصاف الظاهرة كالأعمش والأحول والأعرج ونحوها ، بل من المتعارف في كل زمان ذكر الناس بالأوصاف الواضحة . كما هو كذلك في كثير من الرواة . والوجه في ذلك هو ما تقدم في معنى الغيبة من كونها إظهاراً لما ستره الله على القول فيه ، فذكر الأمور الظاهرة ليس منها شيء .

الثاني : أن تكون في الغيبة مصلحة تراحم للفسدة في تركها ، كما إذا توقف حفظ النفس المحترمة أو الأموال الخطيرة أو صيانة العرض عن الحيانة على الغيبة . ولا بدح من ملاحظة قواعد التراحم ، والعمل على طبق أقوى الملاكين . وعليه فتتصف الغيبة بالأحكام الخمسة كما هو واضح .

الثالث : ما كان خارجاً عن الغيبة بالتخصص وهو على قسمين ، الأول : أن يكون الخروج بدليل يختص بالغيبة كتظلم المظلوم ، وقد تقدم الكلام فيه . الثاني : أن يكون الخروج بدليل عام جارٍ في أبواب الفقه ، ولا يختص بالغيبة فقط . كأدلة نفي الحرج والضرر هذا كله بحسب الكبرى .

وأما بحسب الصغرى فقد ذكرناها موارد عديدة ، الأول : نصيح المستشير ، قال المصنف : (فإن النصيحة واجبة للمستشير فإن خيائته قد تكون أقوى مفسدة من الوقوع في الغتاب ، وكذلك النصيح من غير استشارة) . وعليه فالنسبة بينه وبين الغيبة عموم من وجه ، لأن الغيبة قد تتحقق بإظهار السيوب المستورة حيث لا يتحقق النصيح ، كما هو الكثير ، وقد يتحقق النصيح حيث لا يتحقق الغيبة ، كما إذا لم يتوقف على ذكر أحد بالسوء وقد يجتمعان ، كما إذا استشاره أحد في الزواج بامرأة معلومة ، وهو يعلم أنها فاجرة ومتبرجة أو استشاره في مصاحبة رجل في السفر أو التجارة أو المجالسة ، وهو يعلم أنه خائن وسيء الخلق وشارب الخمر ومركب الفجور وآكل أموال الناس بالظلم والعدوان ، أو استشاره في التلذذ عند شخص وهو يعلم أنه سيء العقيدة أو سيء العمل ، فإن النصيح في الموارد المذكورة يتوقف على الغيبة . وعلى هذا فإن كان دليل وجوب النصيح ودليل حرمة الغيبة من قبيل المتعارضين تساقطاً معاً في مادة الاجتماع : وكان المرجع إلى أصالة الإباحة . وإن كانا من قبيل تراحم المقتضيين فلا بد في ترجيح أحدهما على الآخر من ملاحظة أقوى الملاكين .

ولكن الظاهر أن ما نحن فيه من صغريات باب التراحم ، لا التعارض ، فإن الغيبة في موارد الاجتماع مأخوذة في مقدمات النصيح . وأنه يتولد منها ويتوقف عليها ، نظير توقف

إنقاذ الفريق والأتيان بالصلاة على التصرف في ملك غيره . وعليه فيتصرف كل من النصيح والغيبة بالأحكام الخمسة حسب اختلاف الموارد بقوة الملاك وضعفه على ما تقدمت الإشارة إليه ، فإن تساوى الملاك كان النصيح والغيبة مباحين ، وإن زاد أحدهما على الآخر كان الزائد متمصفاً بالوجوب أو الاستحباب بقدر ما فيه من زيادة الملاك ، وكان الناقص محرماً أو مكروهاً بمقدار ما فيه من نقصه ، هذا كله مع تسليم وجوب النصيح .
ولكن بعد التأمل في الأخبار الموهمة لوجوب النصيح لم نجد فيها ما يدل على الوجوب ، فانها على أربع طوائف :

الاولى (١) : ما دل على حرمة خيانة المؤمن لأخيه . ومن المعلوم أنها أجنبية عما نحن فيه . لعدم الملازمة بين الخيانة وترك النصيحة حتى مع الاستشارة ، لا مكان رده إلى غيره . سواء كان ذلك الغير أعرف منه بحال المستشير أم لا ، ومن الواضح أنه لو كانت النصيحة واجباً لما جاز رده .

الثانية : الأخبار (٢) الدالة على وجوب نصيح المؤمن ابتداءً بدون سبق استشارة

(١) في ج ٣ الوافي باب حقوق الاخوة ص ١٠٢ . وج ٢ ثل باب ١٢٢ وجوب أداء حق المؤمن من العشرة ص ٢٢٨ في رواية أبي المأمون الحارثي عن أبي عبد الله من حق المؤمن على المؤمن أن لا يخونه . مجهولة للحارثي .

وفي الباب المزبور من ثل وج ٣ الوافي باب التراحم ص ١٠٠ : عن أبي المعز عن أبي عبد الله «ع» قال : للمسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يخذله ولا يخونه . صحيحة .

وفي الموضع المتقدم من ثل وج ٣ الوافي باب اخوة المؤمنين ص ١٠١ : عن علي بن عتبة عن أبي عبد الله «ع» قال : إن المؤمن أخو المؤمن عينه ودليله لا يخونه . صحيحة .

وفي رواية الحارث عن أبي عبد الله «ع» المسلم أخو المسلم — لا يخونه . ضعيفة .

لسهل ، ومجهولة للمعنى الخاطئ . إلى غير ذلك من الروايات الكثيرة المذكورة في المصادر المزبورة وج ٢ المستدرک ص ٩٢ .

(٢) في ج ٣ الوافي ص ٩٩ . وج ٢ اصول الكافي بهامش مرآة العقول باب الاهتمام بأمور المسلمين ص ١٦٦ . وج ٢ ثل باب ٢١ وجوب نصيحة المسلم من فعل المعروف ص ٥٢٠ عن رسول الله (ص) : أنسك الناس نسكاً أنصحهم حباً . ضعيفة للتوفي .

وفي ج ٣ الوافي ص ١٦١ . وج ٢ ثل باب ٣٥ وجوب نصيحة المؤمن من فعل المعروف ص ٥٢٦ . وج ٢ اصول الكافي بهامش مرآة العقول ص ١٩٠ باب نصيحة المؤمن عن عيسى عن أبي عبد الله «ع» قال : يجب للمؤمن على المؤمن أن ينصحه . صحيحة .

واستهداء ، وهي وإن كانت كثيرة ومعيرة ، ولكنها راجعة الى الجهات الاخلاقية ، فتجمل على الاستحباب .

والوجه في ذلك هو لزوم العسر الأكيد والخرج الشديد من القول : بوجوب النصيح على وجه الاطلاق ، وتقييده بمورد الابتلاء ، أو بمن يني بحقوق الاخوة من غير أن يضيع منها شيئاً وإن كان يرفع العسر والخرج ، ولكن قامت الضرورة على عدم وجوبه هنا ايضاً .

الثالثة : الأخبار الواردة في خصوص نصيح المستشير ، وقد ادعى غير واحد من المحدثين وغيرهم ظهورها في الوجوب . منها قوله «ع» (١) : في رواية ابن عمر عن أبي عبد الله «ع» (قال : من استشار أخاه فلم ينصحه يحض الرأي سلبه الله عز وجل رأيه) . ومنها قوله «ع» (٢) في رواية النسوفي : (من استشاره أخوه المؤمن فلم يحضه النصيحة سلبه الله له) .

وفيه أن التوعيد في هاتين الروايتين بالعقوبة الدنيوية من سلب اللب والرأي لا يدل على أزيد من الاستحباب ورجحان العمل ، فإن العقل من أعظم النعم الإلهية ، وقد من به سبحانه على عباده لمدايتهم ، فصرفه الى غير ما خلق لأجله يوجب الزوال وهو من النقائص الشديدة . كما أن صرفه الى ما خلق لأجله يوجب المزية والاستكمال ، ولا شبهة في رجحانه ومن هنا ظهر أن قوله «ع» في رواية عباية (٣) : (وأنصح لمن استشارك) . إرشاد الى ما ذكرناه . فيكون محولاً على الاستحباب . على أن الروايات المذكورة كلها مجهولة الرواة . ويدل على عدم الوجوب ايضاً ما أشرنا اليه سابقاً من جواز إرجاع المستشير الى

— وعن ابن وهب عنه «ع» قال : يجب للمؤمن على المؤمن النصيحة له في الشهد والغيب صحيحة . وغير ذلك من الروايات المذكورة في المصادر المتقدمة . وفي ج ٣ الوافي ص ١٦٤ . وج ٢ ثل باب ٣٦ من فعل المعروف ص ٥٢٦ . وج ٢ اصول الكافي بهامش مرآة العقول ص ٣٥٣ . وج ٢ المستدرك باب ١٠٥ وجوب أداء حق المؤمن ص ٩٢ . وباب ٣٤ وجوب نصيحة المؤمن وباب ٣٥ تحريم ترك نصيحة المؤمن ص ٤١٢ .

(١) مجهولة للحسين بن حازم والحسين بن عمر . راجع ج ٢ ثل باب ١٣ وجوب نصيح المستشير من العشرة ص ٢٠٨ .

(٢) مجهولة لعبد الله بن سليمان النوفلي . راجع ج ٢ المستدرك باب ٢٢ وجوب نصيح المستشير من العشرة ص ٦٦ .

(٣) مجهولة ليحيى ومالك وعباية . راجع الباب المذكور من المستدرك :

غيره ، فإنه يتناقى وجوب النصيح .
 الرابعة : الروايات (١) الأمرة بإعانة المؤمن وكشف كبريته وقضاء حاجته ، ومن الواضح أن نصيح المؤمن نوع منها ، فيكون واجباً .
 وفيه أن جميع ماورد في حقوق الاخوان محمول على الجهات الأخلاقية ، فيحمل على الاستحباب ، إلا ما ثبت وجوبه في الشريعة ، كدالسلام ونحوه ، ضرورة أنه لم يلتزم أحد فيها بالوجوب ، بل ظلت الضرورة على عدم الوجوب فتكون الضرورة قرينة على رفع اليد عن ظهورها في الوجوب .
 وحاصل جميع ماقدمناه : أنه لا دليل على وجوب النصيح بعنوانه الأولي مطلقاً ، إلا إذا كان تركه موجباً لطف النفس ، وهتك العرض ، وذهاب المال الخطير ، فإنه يجب حلازمة الأمور المذكورة .

جواز الاغتياب في مواضع الاستفتاء

الثاني : الاستفتاء إذا توقف على ذكر الظالم بالخصوص بأن يقول للسني : ظلمي فلان في حالي فكيف طريقي في الخلاص .
 والذي تقتضيه القاعدة هو الجواز إذا كان السؤال مورداً للاختلاف مع عدم تمكن السائل منه بغير تسمية المفتاب . والوجه في ذلك هو قيام الأدلة النكالية والعقلية وضرورة المذهب على وجوب تعلم الأحكام الشرعية التي تكون في معرض الاجتهاد بها ، وعليه فإذا توقف ذلك على ترك واجب أو ارتكاب حرام فإن العمل به يكون على طبق أقسوس الملاكين ، ومن الواضح أن التعلم أهم من ترك الغيبة . فإن ترك التعلم ينجر الى اضمحلال الدين وأما بحسب الروايات فقد استدل على الجواز بروايتين .
 الأولى : شكاية هند (٢) زوجة أبي سفيان الى الرسول (ص) حيث قالت : إن أبي سفيان رجل شحيح لا يعطيني ما يكفيني وولدي ، ولم يجرها النبي (ص) عن قولها .
 (١) راجع مصادقة الاخوان للصدوق . وج ٣ الوافي الفصل الخامس أبواب ما يجب على المؤمن من الحقوق في المعاشرة . وج ٢ ثل أبواب العشرة في السفر وغيره من كتاب الحج .
 (٢) في ج ٢ المستدرک باب ١٣٤ المواضع التي تجوز فيها الغيبة ص ١٠٨ . وج ٣ إحياء العلوم ص ١٣٣ عن النبي (ص) إنه قال لهند بنت عتبة امرأة أبي سفيان حين --

وفيه أولاً : أن الرواية ضعيفة السند . وثانياً : أن القضية شخصية ، فيحتمل أن يكون عدم الردع لفسق أبي سفيان ونفاقه ، أو لمعرفيته بالبخل ، حتى قيل : إنه كان مضرب المثل في البخل .

على أن مورد الرواية من صغريات نظم المظلوم ، فقد عرفت جواز ذكر الظالم فيه ، فلا ندل على جواز الغيبة في مورد الاستفتاء مطلقاً . ومن هنا ظهر الجواب عما ورد (١) في قصة بيعة النساء من أن هند رمت زوجها أبا سفيان إلى أنه رجل بمسك ، ولم يردعها الرسول (ص) .

الثانية صحيحة ابن سنان (٢) المشتملة على ذكر الرجل أمه بأنها لا تدفع يد لأمس ، ولم يردعه رسول الله (ص) ، فتدل على جواز الغيبة عند الاستفتاء .

وفيه أولاً : أنه لم يظهر لنا من الرواية كون المرأة معروفة عند النبي (ص) ، وقد عرفت فيما سبق اعتبار العلم بالمفتاب (بالتفحص) في تحقق الغيبة ، وذكرها بعنوان الامومة لا يستلزم التعيين ، ويتفق نظير ذلك كثيراً للمراجع والمجتهدين .

وثانياً : أن المذكور في الرواية قضية شخصية ، وخصوصياتها مجهولة لنا ، فيحتمل أن تكون الأم متجاهرة بالزنا كما هو الظاهر من قول ابنها : (إن أمي لا تدفع يد لأمس الخ) وعلى هذا فلا مجال لاستصحاب عدم التجاهر كما صنعه المصنف ، على أنه لا يترتب عليه أثر إلا على القول : بالأصل المثبت .

— قالت : إن أبا سفيان رجل شحيح لا يعطيني وولدي ما يكفيني ؟ فقال لها : خذي لك ولوليك بالمعروف . رسالة .

(١) راجع ج ٥ مجمع البيان ط صيدا ص ٢٧٦ .

(٢) في الفقيه باب نواذر الحدود ص ٢٧٤ . وج ٩ الوافي باب النواذر من الحدود ص ٨١ . وج ٣ ثل باب ٤٨ جواز منع الإمام عن الزنا من أبواب حد الزنا ص ٤٣٦ عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله ع قال : جاء رجل إلى رسول الله (ص) فقال : إن أمي لا تدفع يد لأمس ، قال : فأحبسها ، قال : قد فعلت ، قال فأمنع من يدخل عليها ، قال : قد فعلت ، قال : فقيدها فانك لا تبرها بشيء أفضل من أن تمنعها من محارم الله عز وجل . صحيحة .

جواز الاغتياب لردع المقول فيه

عن المنكر

الثالث : قصد ردع الغتاب (بالفتح) عن المنكر الذي يفعله ، وقد استدل المصنف على الجواز هنا بوجهين ، الاول : أن الغيبة هنا إحسان في حقه ، فأنها وإن اشتملت على هتك وإهانته إلا أنه توجب انقضاء من المهلكة الابدية والعقوبة الاخرية . الثاني : أن عمومات النهي عن المنكر شاملة لذلك .

أما الوجه الاول ففيه أولا : أن الدليل أخص من المدعى ، إذ ربما لا يرتدع المقول فيه عن فعل المنكر .

وثانياً : أن الغيبة محرمة على الغتاب بالكسر ، ولا يجوز الاحسان بالأمر المحرم ، فأنه إنما يتقبل الله من المتقين ، وهل يتوهم أحد جواز الاحسان بالمال المصنوب والمسروق إلا إذا كان أعمى البصيرة ، كبعض المنحرفين عن الصراط المستقيم ، ودعوى رضى المقول فيه حينئذ بالغيبة جزافية . فأنها مضافا الى بعدها ، أن رضاه لا يرفع الحرمة التكليفية .

وأما الوجه الثاني : ففيه أنه لا يجوز ردع المنكر بالمنكر لانصراف أدلته عن ذلك ، وإلا لجاز ردع الزناة بالزناه بأعراضهم ، وردع السراق بسرقة أموالهم .

نعم قد ثبت جواز دفع المنكر بالمنكر في موارد خاصة كما يتضح ذلك لمن يلاحظ أبواب النهي عن المنكر وأبواب الحدود ، وقد تقدم في البحث عن حرمة السب جواز شتم المبدع والوقيعة فيه ، والبهت عليه ، بل وجوبها ، كما يظهر من بعض الروايات المتقدمة في المبحث المذكور .

هذا كله فيما إذا لم يكن ردع ذلك المنكر مطلوباً من كل أحد وإلا وجب ردعه على كل من اطلع عليه بأي نحو اتفق ، كن تصدى لقتل النفوس المصونة ، وهتك الاعراض المحترمة ، واخذ الاموال الخطيرة ، فان منعه واجب بما هو أعظم من الغيبة فضلاً عنها ، لأن حفظ الامور المذكورة أهم في نظر الشارع من ترك الغيبة ونحوها ، وقد تقدمت الإشارة الى حكم مناحة ترك الغيبة بما هو أهم منه .

جواز الاغتياب لحسم مادة الفساد

الرابع : قصد حسم مادة الفساد عن الناس كاغتياب المبدع في الدين الذي يخاف إضلاله للناس ، وقوده إياهم الى الطريقة الباطلة .

وبدل على جواز الغيبة هنا امور :

الأول : أن مصلحة دفع فتنته عن الناس أولى من الاستر عليه ، بل ربما يجب هتكه وحطه عن الانظار إذا لم يرتدع بالغبية وحدها ، فإن حرمة الدين في نظر الشارع أهم من حرمة هذا المبدع في الدين .

الثاني : قوله «ع» في صحيحة داود بن سرحان المتقدمة في البحث عن حرمة سب المؤمن (إذا رأيتم أهل الريب والبدع من بعدي فأظهروا البراءة منهم وأكثروا من سبهم والقول فيهم والوقية - الغيبة - وباهتوم كيلا يطمعوا في الفساد في الاسلام) .

الثالث : ما تقدم في البحث عن جواز غيبة المتجاهر بالنفسق (ثلاثة ليس لهم حرمة صاحب هوى مبتدع) . ولكنه ضعيف السند .

جواز جرح الشهود

الخامس : جرح الشهود ، وقد اتفق الاصحاب على جواز جرحهم وإظهار فسقهم ، بل إدامة البيئة على ذلك صوناً لأموال الناس وأعراضهم وأنفسهم ، إذ لولا ذلك لبغى الفساق في الارض وأظهروا فيها الفساد ، فيدعي الواحد منهم على غيره حقاً مالياً أو عرضياً أو بدنياً ، أو يدعي زوجية امرأة اجنبية لنفسه ، أو يدعي نسباً كاذباً ليرث من ميت ، ثم يقيم الشهود على دعواه من أشباه الهمج الرعاع فيصيب من أموال الناس وأعراضهم ودعائهم ما يشاء .

وأولى بالجواز من ذلك جرح الرواة الضعفاء ، إذ يتوقف عليه حفظ الدين ، وصيانة شريعة سيد المرسلين ، وقد جرى عليه ديدن الاصحاب في جميع الامصار والاعصار ودونوا في ذلك كتباً مفصلة لتمييز الموثق منهم عن غيره ، بل على هذا سيرة الائمة «ع» . ويومى الى هذا قوله تعالى (١) : (إن جاثم فاسق بنياً فتبينوا) فإن التبين عن حال

(١) سورة الحجرات ، آية : ٦ .

القاسق الحامل للخير لا يخلو عن الجرح غالباً . ومن هنا يظهر حكم الشهادة على الناس — بالقتل والزنا والسرقة والغذف وشرب الخمر ونحوها — لإقامة الحد عليهم ، وقد ثبت جواز الشهادة ، بل وجوبها بالكتاب والسنة المعتبرة ، كما يظهر ذلك من إراجع أبواب الشهادات .

جواز الاغتيا ب لدفع الضرر عن المقول فيه

السّادس : جواز الاغتيا ب لدفع الضرر عن المقتاب (بالفتح) كما اذا أراد احد ان يقتله او يهتك عرضه ، او يأخذ امواله ، او يضره بما يرجع اليه فان غيبته جائزة لدفع الامور المذكورة عنه ، فان حفظها أهم في الشريعة المقدسة من ستر ما فيه من العيوب ، بل لو اطلع عليها المقول فيه لرضى بالاغتيا ب طوعاً .

وقد حمل المصنف على هذا ماورد في ذم زرارة بن أعين (ره) من الأحاديث المذكورة في كتب الرجال ، واستوضح ذلك من صحيحة الكشي (١) الصريحة في تنزيه زرارة وتقديسه عن المطاعن والمعائب ، وان ذم الامام «ع» إياه في بعض الأحيان إنما هو كتعيب الخضر «ع» سفينة المساكين لثلا يأخذ العاصب من ورائهم . بل تبقى صالحة لأهلها .

وقد اورد الكشي (ره) في رجاله روايات عديدة مشتملة على اعتذار الامام «ع» عن قدح زرارة وذمه والتبري منه لكي يصاب زرارة عن كيد الحائنين ، ولا تصيبه فتنة المعاندين ولكن الظاهر انه لا دلالة في شيء من الروايات المذكورة على مقصود المصنف من جواز الغيبة لدفع الضرر عن المقول فيه ، فانك قد عرفت : ان الغيبة إظهار ما ستره الله عليه ومن الواضح انه لم يكن في زرارة عيب ديني ليكون ذكره غيبة ، وإنما ذمه الامام «ع» وتبرأ منه لحفظ دمه وشؤونه عن الأخطار ، كما عرفت التصريح بذلك فيما اشرنا اليه من الأخبار المتقدمة .

بل الظاهر منها ان قدح الامام «ع» فيه يدل على رفعة شأنه وعظم مقامه وجلالة مرتبته بحيث لا يرضى الامام «ع» ان تمسه أيدي الظالمين .

(١) راجع رجال الكشي ص ٩١ . وقد ذكرها المصنف في المتن .

جواز الاغتياب بذكر الاوصاف الظاهرة

السابع : أن يكون الانسان معروفاً بوصف يدل على عيب ، كالأعمش والأعرج والأشتر والأحول والأصم ، فانه لا محذور في ذكر المقول فيه بالاوصاف المذكورة ، وما يجري مجراها .

فقد كثر بين الفقهاء وعلماء الرجال ذكر الرواة وحمله الأحاديث بالاوصاف الظاهرة المعربة عن العيوب ، بل وعليه السيرة القطعية من حديث الأيام وقديمها ، بل وكان هذا مرسوماً بين الأئمة «ع» ايضاً ، كما يوصي اليه بعض الأحاديث (١) الواردة في توثيق بعض الرواة .

وفي بعض الأحاديث (جاءت زينب العطاراة الحولاء الى نساء رسول الله (ص) وقد تقدم ذلك في البحث عن حرمة الفس .
والوجه في جواز ذلك ان ذكر الاوصاف الظاهرة خارج عن تعريف الغيبة كما تقدم ، لانها ليست بما ستره الله ، إلا اذا كان ذكرها بقصد التنقيص والتعير ، فانه حرام من غير جهة الاغتياب .

الثامن : قال الشهيد في كشف الرية : (قيل : اذا علم اثنان من رجل معصية شاهداها فأجرى أحدهما ذكرها في غيبة ذلك العاصي جاز ، لأنه لا يؤثر عند السامع شيئاً) . ثم قال : الأول تزيه النفس عن ذلك بخبر غرض صحيح خصوصاً مع احتمال النسيان ولكن الظاهر خروج هذا القسم عن الغيبة موضوعاً . وهو واضح .

التاسع : رد من ادعى نسباً ليس له ، وقد استدل عليه المصنف (بأن مصلحة حفظ الانساب أولى من مراعات حرمة المقتاب) .

أقول : أهمية حفظ الانساب ثابتة فيما اذا ترتب على النسب أثر شرعي من التوارث ، والنظر الى النساء ونحوها ، واما اذا لم يترتب عليه أثر شرعي ، او ترتب الاثر على دعوى النسب : كأن أدماء لصيانة نفسه او عرضه او ماله من إصاابة الظالم إياها فلا تجوز الغيبة برد هذه الدعوى . ومع الشك في مورد يرجع الى المطلقات الدالة على حرمة الغيبة

(١) في ج ٣ ثل باب ١١ وجوب الرجوع في القضاء الى رواية الحديث من ابواب صفات القاضي ص ٣٨٦ عن عبد الملك قال : سمعت أبا عبد الله «ع» يقول : أحب الناس إلى أحياء وأمواتاً أربعة . فذكر منهم الاحول .

على وجه الإطلاق ، لأن الشبهة وإن كانت مصداقية ، إلا أن التخصيص من جهة المزاجية فلا بد من الاقتصار على المتيقن .

العاشر : القدح في مقالة باطلة ، فإن وجوب حفظ الحق وإضاعة الباطل أهم من احترام المقول فيه . وأما ما وقع من بعض المتجاهرين بالنسبة إلى الاعاظم أحياء كانوا أم أمواتا من الجهر بالسوء كإطلاق الغيبة والبله ونحوها من الألفاظ القبيحة فلا شبهة في حرمة ، لكونه من الفحش والشتم ، كما تقدمت الإشارة إليه في البحث عن حرمة السب .

قوله : (ثم إنهم ذكروا موارد للاستثناء لا حاجة إلى ذكرها) . أقول : منها تفضيل بعض العلماء على بعضهم وإن استلزم انتقاص الآخر ، ولاريب في جوازه ، لتوقف الغرض العام عليه ، وقد جرى على هذا ديدن الأصحاب في جميع الأزمان والأقطار ، خصوصاً في تعيين مراجع التقليد . ولكن هذه مرحلة كم زلت فيها الأقدام ، عصمتنا الله من الزلل .

حرمة استماع الغيبة

قال المصنف (ره) : (يحرم استماع الغيبة بلا خلاف فقد ورد أن السامع للغيبة أحد المفتابين ، والأخبار في حرمة كثيرة ، إلا أن ما يدل على كونه من الكبائر كالرواية المذكورة ونحوها ضعيفة السند) .

أقول : الظاهر أنه لا خلاف بين الشيعة والسنة (١) في حرمة استماع الغيبة ، ولكننا لم نجد دليلاً صحيحاً يدل عليها بحيث يكون استماع الغيبة من المحرمات فضلاً عن كونه من الكبائر ، إذ ما ورد في حرمة من طرق الخاصة (٢) ومن طرق العامة (٣) كله لا ينحصر عن الإرسال وضعف السند ، فلا يكون قابلاً للاستناد إليه .

(١) راجع ج ٣ إحياء العلوم ص ١٢٦ .

(٢) في ج ٢ المستدرک ص ١٠٨ عن كتاب الروضة عن أبي عبد الله (ع) ، إنه قال : الغيبة كفر والمستمع لها والراضي بها شرك . رسالة .

وعن الشيخ أبي الفتوح عن رسول الله (ص) إنه قال : السامع للغيبة أحد المفتابين . رسالة وعن القطب الراوندي عن النبي (ص) إنه قال : من سمع الغيبة ولم يغير كان كمن اغتاب . رسالة .

(٣) في ج ٢ إحياء العلوم ص ١٢٨ قال رسول الله (ص) : المستمع أحد المفتابين . وغير ذلك من الأحاديث .

نعم قال في كتاب الاختصاص (١) : (نظر أمير المؤمنين «ع» الى رجل يفتاب رجلا عند الحسن ابنه «ع» فقال : يا بني نزه سمعك عن مثل هذا فإنه نظر الى أخيت ما في وعائه فافرغه في وعالك) . فإنه ربما يدعى كونه رواية مسندة ، قد أرسلها صاحب الاختصاص للاختصار ، فبدل ذلك على وثاقة روايتها المحدثون عنده ، إذ فرق بين كلمة روى عنه كذا وبين كلمة قال فلان كذا ، فإن القول الأول ظاهر في كون المنقول مرسلادون الثاني ، وعليه فهي رواية معتبرة تدل على حرمة استماع الغيبة .
ولكن رد عليه أن ثبوت الاعتبار عنده لا يستلزم ثبوته عنسندنا ، إذ لعله يعتمد على ما لا نعتمده .

وقد يستدل على الحرمة مطلقا بحديث المناهي (٢) ، فإن رسول الله ص (نهى عن الغيبة والاستماع اليها ونهى عن النيمة والاستماع اليها) .
وفيه أولا : أنه ضعيف السند كما عرفت مراراً . وثانيا : أن صدره وإن كان ظاهراً في الحرمة مطلقا ، إلا أن ذيله قرينة على حرمة الاستماع مع عدم الرد فقط ، وهو قوله (ومن تطوع على أخيه في غيبة سمعها فيه في مجلس فردها عنه رد الله عنه ألف باب من الشر في الدنيا والآخرة فإن هو لم يردّها وهو قادر على ردّها كان عليه كوزر من اغتصابه سبعين مرة) .

وحملها على السماع القهري خلاف الظاهر منها . على أنه أمر نادر .
وقد يجاب عن حديث المناهي بعدم ظهوره في الحرمة التكاليفية ، فإن النهي فيه عن استماع الغيبة نهى تزيهياً ، وإرشاد الى الجهات الاخلاقية . ويدل عليه من الحديث ذكر الامور الاخلاقية فيه من آثار الغيبة ككونها موجبة لبطلان الوضوء (٣) والصوم .
وفيه أن ما ثبت كونه راجعاً الى الاخلاقيات ترفع اليد فيه عن ظهور النهي في الحرمة ، وأما غيره فيؤخذ بظهوره لاحالة كما حقق في محله .

ومع الإغضاء عن جميع ما ذكرناه وتسليم صحة الروايات المتقدمة الظاهرة في حرمة استماع الغيبة مطلقا ، فلا بد من تقييدها بالروايات المتكثرة (٤) الظاهرة في جواز استماعها

(١) راجع ج ٢ المستدرک ص ١٠٨ .

(٢) مجهولة لشعيب بن واقد . راجع ج ٢ تل باب ١٥٢ تحريم اغتياي المؤمن من العشرة ص ٢٣٨ . ومكارم الاخلاق ص ٢٣٥ .

(٣) راجع مكارم الاخلاق ص ٢٣٨ .

(٤) في ج ٢ تل باب ١٥٦ وجوب رد غيبة المؤمن من العشرة ص ٢٣٩ في وصية —

لردها عن المقول فيه، وتخصيصها بصورة السماع القهري قد تقدم الجواب عنه آنفاً، وعليه فانما يحرم استماع الغيبة مع عدم الرد .

وقد يقال : إن النسبة بين الاخبار الواردة في سماع الغيبة للرد وبين المطلقات المتقدمة الدالة على حرمة سماع الغيبة هي العموم من وجه . فان الطائفة الاولى اعم من الثانية من حيث شمولها للسماع القهري الاتفاقي ، وأخص منها من حيث اختصاصها بصورة الاستماع للرد فقط . والطائفة الثانية اعم من حيث شمولها للاستماع بغير داعي الرد ، وأخص من حيث اختصاصها بالاستماع الاختياري ، فيقع التعارض بينهما في مورد الاجتماع ، ويؤخذ بالطائفة الاولى لكونها صحيحة السند دون الطائفة الثانية بناء على ان صحة السند من المرجحات ، كما هو المشهور بين المتأخرين .

ولكن يرد عليه ان مجرد صحة السند لا يكون من المرجحات في معارضة الدلائل (وقد حققناه في علم الاصول) وعليه فتسقطان للمعارضة ، ويرجع الى عمومات مادل على رجحان إعانة المؤمن ، وإلا فيرجع الى البراءة .

على انك قد عرفت : ان الطائفة الثانية ضعيفة السند ، فلا تعارض للطائفة الاولى

— النبي (ص) لعلي (ع) : يا علي من اغتيب عنده أخوه المسلم فاستطاع نصره فلم ينصره خذله الله في الدنيا والآخرة . رجال سند هذه الوصية مجاهيل لا طريق الى الحكم بصحتها . وعن أبي الورد عن أبي جعفر (ع) قال : من اغتيب عنده أخوه المؤمن فنصره وأعانته نصره الله وأعانته في الدنيا والآخرة ومن لم ينصره ولم يعنه ولم يدفع عنه وهو يقدر على نصرته وعونه إلا خفضه الله في الدنيا والآخرة . حسنة لأبي الورد .

وعن عقاب الاعمال عن النبي (ص) إنه قال في خطبة له : ومن رد عن أخيه غيبة ممعها في مجلس رد الله عنه ألف باب من الشر في الدنيا والآخرة فان لم يرد عنه وأعجبه كان كوزر من اغتاب . ضعيفة لموسى بن عمران ، والحسين بن يزيد النوفلي ، وأبي هريرة وغيرهم .

وفي الموضع المزبور من تل . ج ١٤ الوافي ص ٥٦ . ومكارم الاخلاق ص ٢٦٣ عن النبي (ص) في وصية له قال : يا أبا ذر من ذب عن أخيه المؤمن النبية كان حقاً على الله أن يمتقه من النار يا أبا ذر من اغتیب عنده أخوه المؤمن وهو يستطيع نصره فنصره نصره الله في الدنيا والآخرة فان خذله وهو يستطيع نصره خذله الله في الدنيا والآخرة . ضعيفة لأبي الفضل ورجاء وابن ميمون . أو شتمون . وغير ذلك من الروايات الدالة على وجوب رد الاغتياب المذكورة في السباب المزبور من تل ج ٢ المستدرک ص ١٠٨ . ج ١٥ البحار العشرة ص ١٨٩ . وغيرها من المصادر .

فضلا عن وصول التوبة الى الترجيح .

وعلى ما ذكرناه من عدم الدليل الصحيح على حرمة استماع الغيبة فانما يلزم بالجواز اذا لم يرض السلمع بالغيبة ، ولم يكن سكوته إمضاء لها او تشجيعا للمتكلم عليها ، او تسببا للاغتياب من آخر ، وإلا كان حراما من هذه الجهات .

وقد ورد في احاديث عديدة (١) ان الراضي بفعل قوم كالدخل معهم . وتقدم في البحث عن بيع المتنجس حرمة التسبب لوقوع الجاهل في الحرام الواقعي . بل تحرم مجالسته للاخبار المتظافرة الدالة على حرمة المجالسة مع اهل المعاصي (وسنشير الى مصادرها) كما تحرم مجالسة من يكفر بآيات الله للآية (٢) .

وقد يستدل على حرمة الاستماع بأدلة حرمة الغيبة ، بدعوى عدم تحققها إلا بالمستمع . وفيه ان حرمة الغيبة لا تلازم حرمة الاستماع وإن كان بينهما تلازم خارجا ، فان التلازم في الخارج لا يستدعي التلازم في الحكم . وقد جاز سماع الغيبة للرد جزما .

قوله : (والظاهر ان الرد غير النهي عن الغيبة) . أقول : الغرض من رد الغيبة هو نصرة المغتاب وتزويده عن تلك الواقعة وإن افاد النهي عن المنكر أيضا ، وأما النهي عن الغيبة فهو من صفريات النهي عن المنكر ، فيجري عليه حكمه سواء قلنا بوجوب رد الغيبة أم لا . ثم إن نصرة الغائب برد الغيبة عنه تختلف باختلاف المعائب ، فان كان العيب راجعا الى الامور الدنيوية فنصرته بأن يقول مثلا : العيب ليس إلا ما عابه الله من المعاصي . وإن كان راجعا الى الامور الدينية وجهه بما يخرججه عن كونه معصية ، واذا لم يقبل التوجيه رده بأن المؤمن قد يتبلى بالذنوب ، فانه ليس بمعصوم ، وهكذا ينصره في ذكر سائر العيوب .

(١) راجع ج ٩ المولى باب حد الامر بالمعروف ص ٣١ . وج ٢ ثل باب وجوب إنكار المنكر بالقلب من الامر بالمعروف ص ٤٩١ . وج ٢ المستدرك ص ٣٩١ . وفي ج ٣ شرح النهج لمحمد عبده ص ٢٩١ قال علي «ع» : الراضي بفعل قوم كالدخل فيه معهم وعلى كل داخل إيمان : إثم العمل به وإثم الرضا به .
(٢) سورة النساء آية : ١٤٠ قوله تعالى : (وقد نزل عليكم في الكتاب أن اذا سمعتم آيات الله يكفر بها ويستهزؤ بها فلا تقعدوا معهم) الآية .

حرمة الغيبة لا تلازم حرمة استماعها

قوله : (ثم إن المحرم سماع الغيبة المحرمة دون ما علم حليتها) . أقول : إذا سلمنا حرمة سماع الغيبة بالارادة والاختيار فهل هو حرام مطلقا حتى مع جواز الاغتياب كما في اللوارد المتقدمة ؟ أو أنه يحرم مع حرمة الاغتياب فقط ؟ أو يفصل بين علم السامع بالحلية ، فيلتزم بالجواز وبين جهله بها ، فيلتزم بالحكمة ؟

وظاهر المصنف جواز الاستماع ما لم يعلم السامع حرمة الغيبة ، لأنه قول غير منكر فلا يحرم الاصفاء اليه للأصل . وأما حديث السامع أحد المغتابين فمع تسليم صحته يدل على أن السامع لغيبة كالتكلم بتلك الغيبة في الحرمة والحلية ، فيكون دليلا على الجواز هنا . إلا أن يقال : إن الحديث ينزل السامع للغيبة منزلة التكلم بها . فإذا جاز للسامع التكلم بالغيبة جاز له سماعها ، وإلا فلا ، ولكنه خلاف الظاهر من الحديث .

والتحقيق أن جواز الغيبة قد يكون حكما واقعيا ، وقد يكون حكما ظاهريا . أما الجواز الواقعي فلا ملازمة فيه بين جواز الغيبة وجواز الاستماع اليها ، لأنه يتصور على أنحاء ثلاثة :

الأول : أن يكون المقول فيه جائز الغيبة عند الناس من غير اختصاص بشخص دون شخص : بأن كان متجاهرا في الفسق ومتظاهرا في مخالفة المولى ، فإن مثل هذا تجوز غيبته واقعا لكل أحد إما مطلقا أو في خصوص متجاهر فيه من الذنوب على الخلاف المتقدم . بل قد عرفت خروجه عن موضوع الغيبة رأسا ، وعليه فلا استماع اليها أولى بالجواز . وكذلك الكلام في غيبة المبدع في الدين ، والامام الجائر .

الثاني : أن يكون جواز الغيبة الواقعي مختصا بالمفتاب (بالكسر) كالصبي المميز ، والمكره على اغتياب الناس ، وعليه فلا يجوز استماعها مطلقا لمن يحرم عليه الاغتياب ، لعدم الملازمة بينهما ، فإن ارتفاع الحكم عن أحدهما لا يستلزم ارتفاعه عن الآخر .

وعلى الجملة جواز السماع يدور مدار الرد عن المفتاب (بالفتح) ومع عدمه كان حراما وإن لم يكن المفتاب (بالكسر) مكلفا . فتحصل : أن الاغتياب جائز والاستماع حرام ، كما أنه قد يكون السماع جائزا والاستماع حراما . نظير ما إذا كان المفتاب (بالكسر) ممن لا يمكن رده ، ولا الفرار عنه كالسلطان الجائر ونحوه ، ولذا سكنت الإمام المجتبي (ع) عند سب أبيه .

ونظير ذلك ما إذا تصدى أحد لقتل شخص محقون الدم بزعم أنه كافر حربي ، ونحن نعلم أنه محقون الدم ، فإنه يحرم علينا السكوت وإن جاز له القتل ، ونظائره كثيرة في باب الرشوة وغيره .

الثالث : أن تكون هنا ملازمة عرفية بين جواز الغيبة وجواز الاستماع اليها ، كتظلم المظلوم ، فإن مناط جواز الغيبة هنا هو ظهور ظلامته ، واشتهارها بين الناس . وهذا المعنى لا يتحقق في نظر العرف إلا بسماع التظلم منه ، وكذلك الشأن في سماع الغيبة في موارد الاستفتاء .

وعلى الجملة فجواز الغيبة واقفاً لا يلزم جواز السماع ملازمة دائمية ، بل النسبة بينها عموم من وجه ، فقد تحرم الغيبة دون الاستماع ، كالمنكره على السماع ، وقد يحرم الاستماع دون الغيبة ، كما إذا كان القائل معذوراً في ذلك دون السماع ، وقد يجتمعان .

وأما الجواز الظاهري للغيبة فهل يلزم جواز استماعها أم لا ، كما إذا احتمل السامع ، أو صرح القائل بأن المقول فيه مستحق للغيبة . ففي كشف الريبة عند ذكر مستثنيات الغيبة إنه (إذا مسموع أحد مفتاباً لآخر وهو لا يعلم استحقاق المقول عنه لالغيبه ، ولا عدمه قيل : لا يجب نهى القائل ، لا يمكن استحقاق المقول عنه ، فيجب فعل القائل على الصلحه مالم يعلم فساده ، لأن رده يستلزم انتهاك حرمة وهو أحد المحرمين) .

وأجاب الشهيد (ره) عن ذلك في الكتاب المذكور : بأن (الأولى التنبيه على ذلك الى أن يتحقق المخرج منه ، لعدم الأدلة ، وترك الاستفصال فيها ، وهو دليل إرادة العموم ، حذراً من الإغراء بالجهل ، ولأن ذلك لو تم لتمشى فيمن يعلم عدم استحقاق المقول عنه بالنسبة الى السامع ، لاحتمال اطلاع القائل على ما يوجب تسوية مقاله ، وهو هدم قاعدة النهي عن الغيبة) :

ورده المصنف بأن في ذلك خلطاً بين رد الغيبة والنهي عنها ، والذي نفاه القائل بعدم وجوب النهي هو الثاني الذي هو من صغريات النهي عن المنكر دون الأول .

وتحقيق مراد المصنف أن النسبة بين وجوب رد الغيبة ووجوب النهي عنها عموم من وجه ، فإنه قد يجب النهي عن الغيبة ، لوجوب النهي عن المنكر حيث لا يجب ردها ولو من جهة كون المقول فيه جائز الغيبة عند السامع ، مع كونه مستوراً عند القائل ، ومع ذلك يجب نهى القائل عنها من باب وجوب النهي عن المنكر ، وقد يجب رد الغيبة حيث لا مورد للنهي عن المنكر ، كما إذا كان المفتاب (بالكسر) صبياً ، فإن فعله ليس بمنكر لكي يجب النهي عنه ، إلا أنه يجب على السامع حينئذ رد الغيبة حفظاً لاحترام أخيه المؤمن . وقد

يجتمعان ، كما اذا علم السامع بكون الاغتياب حراما ، فانه من حيث كونه من المنكرات في الشريعة يجب النهي عنه ، ومن حيث كونه هتكا للمؤمن وكشفاً لعورته يجب رده .

واذا شك في استحقاق القول فيه الغيبة وعدم استحقاقه حرم سماعها على القول بحرمته ووجب ردها على النحو الذي تقدم من توجيه فعل القول فيه على نحو يخرج عن المعصية ومع هذا لا يجب نهي القائل ، بل لا يجوز ، لا يمكن استحقاق القول فيه ، فيحمل فعل القائل على الصحة ما لم يعلم فساد ، فان رده يستلزم انتهاك حرمة ، وهو حرام على أن إثبات وجوب الردع بأدلة النهي عن المنكر تمسك بالعام في الشبهات المصادقية ، وهو لا يجوز لا يقال : كما لا يجب نهي القائل عن الغيبة فكذلك لا يجب ردها ، لاحتمال كون القول فيه مستحقا للغيبة عند القائل ، ومسلوب الاحترام في عقيدته ، وعليه فإثبات وجوب الرد في الفرد المشكوك بالأدلة الدالة على وجوب احترام المؤمن ، ووجوب رده غيبته تمسك بالعام في الشبهة المصادقية .

فانه يقال : أولا : أنه لاشبهة في كون القول فيه مؤمناً وجداناً ، وعدم وجود المجوز لاغتيابه محرز بأصالة العدم ، فان القول فيه كان في زمان ولم يكن فيه مايحوز-غيبته ، والأصل بقاؤه في تلك الحالة .

وقد ذكرنا في محله أن عنوان المخصص اذا كان أمراً وجودياً ، فانه ينشأ بالأصل الموضوعي في مورد الشك ، وينقح به موضوع التمسك بالعام ، ولا يلزم منه التمسك بالعام في الشبهة المصادقية ، وكذلك في المقام . اذا شككنا أن القول فيه جائز الغيبة عند القائل أم لا نستصحب عدمه ، وينقح به موضوع التمسك بعموم مادل على حرمة استماع الغيبة على تقدير ثبوته ، وبعموم مادل على وجوب رد الغيبة .

وثانيا : أن المتعارف من أفراد الغيبة هو أن السامع لا يعلم نوعاً بحال القول فيه ، والظاهر من الروايات الدالة على وجوب رد الغيبة أن ذلك هو المراد ، إذ لو حملناها على خصوص ما اذا علم السامع بكون القول فيه غير جائز الغيبة كان ذلك حملاً لها على المورد النادر

حرمة كون الانسان ذا لسانين

قوله : (ثم إنه قد يتضاعف عقاب المغتاب اذا كان ممن يمدح المغتاب في حضوره) . أقول : توضيح كلامه أنه اذا كان للانسان لسان مدح في الحضور ، ولسان ذم في الغياب استحق بذلك عقابين : أحدهما للاغتياب . والثاني : لكونه ذا لسانين ، ويسمى هذا منافقاً

أيضاً ، وإذا مدح المقول فيه في حضوره بما ليس فيه عوقب بثلاثة عقاب : للاغتياب ، والكذب ، والنفاق .

ثم إن المدح في الحضور بالأوصاف المباحة وإن كان جائزاً في نفسه ، بل ربما يكون مطلوباً للعلاء ، ولكنه إذا كان مسبوقاً بالذم أو ملحوقاً به كان من الجرائم الموبقة والكبائر المهلكة . وقد ورد في الأخبار المستفيضة (١) أن ذا لسانين ينجى يوم القيامة وله لسانان من النار ، فإن لسانه المدح في الحضور وإن لم يكن لساناً من النار ، إلا أنه إذا تعقبه أو تقدمه لسان الذم في الغياب صار كذلك .

ثم إن النسبة بين الغتاب (بالكسر) وبين ذي اللسانين هي العموم من وجه ، فإنه قد توجد الغيبة ولا يوجد النفاق ، وقد يوجد النفاق حيث لا توجد الغيبة ، كأن يمدح المقول فيه حضوراً ، ويذمه بالسب والبهتان غيباً . وقد يجتمعان كما عرفت .

قوله : (وقد يطلق الاغتياب على البهتان) . أقول : قد عرفت : أن الغيبة هي أن تقول في أخيك ما ستره الله عليه ، وأما البهتان فهو على ما تقدم في بعض أخبار الغيبة ذكره أنك بما ليس فيه ، فيها متبائن مفهوم ومصداق . نعم بناء على مقالة المشهور من أن الغيبة ذكره أنك بما يكرهه فيمكن اجتماعها في بعض الموارد .

وأما إطلاق الغيبة على البهتان في رواية علقمة (٢) فنبحو من المسامحة والتجاوز . على أنها ضعيفة السند . وأما كون عقاب التهمة أشد من الغيبة فلاشتاها على القرية والمحتك معاً

حقوق الاخوان

قوله : (خاتمة في بعض ماورد من حقوق المسلم على أخيه) . أقول : قد ورد في الروايات (٣) المتظافرة ، بل المتواترة أن المسلم على أخيه حقوقاً كثيرة ، وفي رواية

(١) راجع ج ٣ الوافي باب مخالفة السر والعلن ص ١٥٨ . وج ٢ تل باب ١٤٣ تحريم كون الانسان ذا وجهين من العشرة ص ٢٣٥ . وج ٢ للمستدرک ص ١٠٢ .

(٢) عن الصادق «ع» عن رسول الله (ص) قال : من اغتاب مؤمناً بما فيه لم يجمع الله بينها في الجنة أبداً ومن اغتاب مؤمناً بما ليس فيه فقد انقطعت العصمة بينها وكانت للغياب في النار خالد فيها ويلس المصير ، الحديث . ضعيف لعلقمة بن عدي وصالح بن عقبة وغيرهما . راجع ج ٢ تل باب ١٥٢ تحريم اغتياب المؤمن من العشرة ص ٢٣٨ .

(٣) راجع مصادقة الاخوان للصدوق . و كما بهامش ج ٢ مرآة العقول باب —

الكر ايجكي أن المؤمن على أخيه ثلاثين حقاً ، وعدما واحداً بعد واحد ، ثم قال «ع» :
(سمعت رسول الله يقول : وإن أحدكم ليدع من حقوق أخيه شيئاً فيطالبه به يوم القيامة
فيقضى له وعليه) . وقد عرفت في البحث عن كفارة الغيبة أنها ضعيفة السند .
وفي صحيحة مرآزم عن أبي عبيد الله «ع» قال : (ما عبد الله بشيء أفضل من أداء
حق المؤمن) .

وقد خص المصنف هذه الأخبار (بالأخ العارف بهذه الحقوق المؤدي لها بحسب البسر .
أما المؤمن المضيع لها فالظاهر عدم تأكد مرآت هذه الحقوق بالنسبة إليه ، ولا يرجب
إهمالها مطالبته يوم القيامة لتتحقق المقاصة ، فإن التهاثر يقع في الحقوق كما يقع في الأموال)
واستشهد المصنف (ره) على رأيه هذا بعدة روايات قاصرة الدلالة عليه . منها ما رواه
الصدوق والكليني عن أبي جعفر «ع» (١) ، وقد ذكر فيها إخوان الثقة وإخوان المكاشرة
وقال في إخوان المكاشرة : (وأبذل لهم ما بذلوا لك من طلاقة الوجه وحلاوة اللسان) .
وفيه أن هذه الرواية غريبة عما ذكره المصنف ، فأنها مسوقة لبيان وظيفة العمل بحقوق
الاخوان على حسب مراتب الاخوة ، فإن منهم من هو في أرق مراتب الاخوة في أداء

— حق المؤمن على أخيه من ١٧١ . وج ٣ الوافي باب حقوق الاخوة من ١٠١ وباب صفة
الأخ من ١٠٣ . وج ٢ ثل باب ١٢٢ وجوب أداء حق المؤمن من العشرة من ٢٢٧ .
وج ١٥ البحار العشرة من ٩١ . وج ٢ المستدرک من ٩٢ . وغير ذلك من الأبواب
من الكتب المذكورة وغيرها .

(١) في ج ٣ الوافي باب صفة الأخ من ١٠٤ . ومصادقة الاخوان للصدوق من ١ .
وج ٢ ثل باب ٣ كيفية المعاشرة من العشرة من ٢٠٤ عن أبي مریم الأنصاري عن أبي جعفر
عليه السلام قال : قام رجل بالبصرة الى أمير المؤمنين «ع» فقال : يا أمير المؤمنين أخبرنا عن
الاخوان ؟ فقال : الاخوان صنفان إخوان الثقة وإخوان المكاشرة فأما إخوان الثقة فهم
الكف والجناح والأهل والمال فإذا كنت من أخيك على حد الثقة فأبذل له مالك وبدنك
وصاف من صافه وعاد من عاداه واكتم سره وعييه وأظهر منه الحسن واعلم أيها السائل
أنهم أقل من الكبريت الأحمر وأما إخوان المكاشرة فأنك تصيب لذلك منهم فلا تقطعن ذلك منهم
ولا تطلبن ما وراء ذلك عن ضميرهم وأبذل لهم ما بذلوا لك من طلاقة الوجه وحلاوة اللسان صحيحة
ورواها الصدوق في الاخوان مرسل . وفي الحاصل بسند فيه ضعف ، لعبد الله بن

أحمد الرازي وبكر بن صالح وعبد بن حفص وغيرهم .

الكشر : التهم . كاشره : كشف له أنيابه

حقوقها حتى يطمئن به الانسان على عرضه وماله ، وسائر شؤنه ، وهذا الأخ كالمكف والجناح ، فيبذل له المال واليد ، ويعادي من عاداه ، ويصافي من صباه ، ومنهم إخوان الانس والفرح والمجالسة والمفاكة ، فلا يبذل لهم إلا مايبذلون من طلاقة الوجه وحلاوة اللسان ، ولا يطمأن اليهم في الامور المذكورة .

ومنها رواية عبيد الله الحلبي (١) فانها تدل على أن للصدقة حدوداً ، ولا يليق بها إلا من كانت فيه هذه الحدود . ووجه الاستدلال هو ما ذكره المصنف من أنه (إذا لم تكن الصدقة لم تكن الاخوة ، فلا بأس بترك الحقوق المذكورة بالنسبة اليه) .

وفيه أن الصدقة المنفية عن لا يفي بحدودها غير الاخوة الثابته بين المؤمنين بنص الآية (٢) والروايات ، ومن الواضح أن الحقوق المذكورة إنما ثبتت للاخوة المحضة ، سواء أكانت معها صداقة أم لا . وعليه فتنفي الصدقة في مورد لا يدل على نفي الاخوة ، لأن الصدقة فوق الاخوة ، ونفي المرتبة الشديدة لا يدل على نفي المرتبة الضعيفة . على أن الرواية ضعيفة السند .

ومن هنا ظهر الجواب عن الاستدلال بما في نهج البلاغة (٣) من نفي الصدقة عن لا يحفظ أخاه في ثلاث . مع أنه ضعيف للارسل . ومنها ما دل (٤) على سلب الاخوة عن لا يلبس المؤمن العساري ، كروايتي الوصافي وابن أبي عمير .

(١) عن أبي عبد الله «ع» قال : لا تكون الصدقة إلا بحدودها فمن كانت فيه هذه الحدود أو شيء منها فأنسبه إلى الصدقة ومن لم يكن فيه شيء منها فلا تنسبه إلى شيء من الصدقة : فأولها أن تكون سريره وعلايته لك واحدة . والثانية : أن يرى زينك زينته وشينك شينته . والثالثة : أن لا تغير عليك ولاية ولا مال . والرابعة : أن لا يمنعك شيئاً تناله مقدرته . والخامسة : وهي تجمع هذه الخصال أن لا يسلمك عند النكبات . ضعيفة لعبيد الله الدهقان . الاسلام : المجلدان .

راجع ج ٣ الوافي باب من يجب مصادقته ص ١٠٤ . وج ٢ ثل باب ١٣ استحباب مصادقة من يحفظ صديقه من العشرة ص ٢٠٥ .

(٢) سورة الحجرات آية : ١٠ ، قوله تعالى : (إنما المؤمنون إخوة) .

(٣) في ج ٣ شرح النهج ل محمد عبده ص ١٨٤ قال «ع» : لا يكون الصديق صديقاً حتى يحفظ أخاه في ثلاث : في نكبته ، وغيبته ، ووفاته . رسالة .

(٤) في مصادقة الإخوان للصدوق باب مواساة الإخوان ص ٨ . وج ٢ ثل —

وفيه أن المراد من سلب الاخوة في الروايتين كناية عن سلب الاخوة الكاملة . فقد
تعارف بين المتحاورين في المحمول بلسان نفي الموضوع لأجل المبالغة في التعبير ، كما يقال
يا أشباه الرجال ولا رجال ، ولا صلاة لجار المسجد إلا فيه ، ولا شك لكثير الشك ، ويقال
لمن لا يعمل بعلمه : إنه ليس بعالم ، الى غير ذلك من الاطلاقات القصيحة . وعليه فلا دلالة
في الروايتين على نفي الاخوة حقيقة الذي هو مفاد ليست التامة .
ويدل على ما ذكرناه أنه لو اريد من السلب نفي الاخوة حقيقة لزم القول بعدم وجوب
مراعات سائر الحقوق الناتجة . من رد الاغتيا ب ونحوه ، وهو يدهي البطلان .
ويضاف الى جميع ما ذكرناه أن الروايتين ضعيفتا السند .

ومنها رواية يونس بن ظبيان (١) الدالة على اختبار الاخوان باتيانهم بالصلاة في وقتها
وبرم في الاخوان ، واذا لم يحفظوها فأعزبوا عنهم .
وفيه أن ظاهر الرواية كونها راجعة الى ترك العشرة والمجالسة مع من لا يهتم بالانسان
بالصلاة في أوقاتها ، والاحسان للاخوان في اليسر والعسر ، فإن المجالسة مؤثرة كتنثير
النار في الحطب ، ولذا نهى (٢) عن المجالسة مع العصاة والفساق .

— باب ١٤ استحباب مواسة الاخوان من العشرة ص ٢٠٥ : عن علي بن عقبة عن الوصافي
عن أبي جعفر (ع) قال : قال لي : يا أبا اسماعيل أرأيت من قبلكم اذا كان الرجل ليس له
رداء وعند بعض إخوانه فضل رداء يطرح عليه حتى يصيب رداء ؟ قال : قلت لا ، قال :
فإذا كان ليس عنده إزار يوصل اليه بعض إخوانه فضل إزار حتى يصيب إزاراً ؟ قلت :
لا ، فضرب يده على فخذه ثم قال : ما هؤلاء بأخوة . رسالة .

وعن خلاد السندي رفعه قال : أبطأ على رسول الله (ص) رجل فقال : ما أبطأ بك ؟
فقال : العري يا رسول الله ، فقال : أما كان لك جارك ثوبان يعيرك أحدهما ؟ قال : بلى
يا رسول الله (ص) ، فقال : ما هذا لك بأخ . مرفوعة ، ومجهولة لخلاد .

(١) في ج ٣ الوافي باب من يجب مصادقته ص ١٠٥ . وج ٢ ثل باب ١٠٣ استحباب
اختيار الاخوان من العشرة ص ٢٢٠ : عن المفضل بن عمر ويونس بن ظبيان ، قال : قال
أبو عبد الله (ع) : اختبروا إخوانكم يخلصين فإن كانتا فيهم وإلا فأعزب ثم أعزب :
المحافظة على الصلاة في مواقيتها والبر بالاخوان في العسر واليسر . مجهولة لعمر بن عبد العزيز
أقول : العزوب بالعين المهملة والزاء : البعد والغيبة .

(٢) راجع ج ٢ ثل باب ٣٧ تحريم مجاورة أهل المعاصي ، وباب ٣٨ تحريم المجالسة
لأهل المعاصي من الأمر بالمعروف ص ٨٥ ، وباب ١٧ تحريم مصاحبة الكذاب —

وأمر (١) بمجالسة العلماء والصالحاء ، وعليه فلا دلالة فيها على نقي الاخوة عن لا يقوم بحقوق الاخوان . على أن الرواية مجهولة .
وعلى الجملة فلا وجه لتقييد المطلقات الواردة في حقوق الاخوان بصورة قيامهم بذلك . ولا يخفى أن الميزان في تأدية حقوق الاخوة هو الميزان في الامتثال في بقية الأعمال المستحبة من أن الاتيان بجميعها تكليف بما لا يطاق ، فتقع المزاوجة بينها في مرحلة الامتثال ، فيؤتى الأم بالأمر .

حرمة القمار

قوله : (الخامسة عشرة القمار حرام إجماعاً) . أقول : تحقيق الكلام في حرمة القمار يقع في جبهتين ، الاولى : في حرمة بيع الآلات المعدة للقمار وضماً وتكليفاً ، وقد تقدم الكلام فيه تفصيلاً في النوع الثاني .

الثانية في حرمة اللعب بها ، وتنقيح الكلام هنا في ضمن مسائل أربع ، المسألة الاولى أنه لاخلاف بين الفقهاء من الشيعة والسنة (٢) في حرمة اللعب بالآلات المعدة للقمار مع المراهنة ، ومن هذا القبيل الحظ والنصيب المعروف في هذا الزمان المعبر عنه في الفارسية بلفظ (بليط آزمايش بخت) نظير اللعب بالأقداح في زمن الجاهلية ، وسنعرض لتفسير اللعب بالأقداح في الخامس « بل على حرمة القمار ضرورة مذهب الاسلام .
وتدل عليها الآيات (٣) المتظافرة والروايات المتواترة من طرقنا (٤)

— والفاسق من العشرة ص ٢٠٦ .

(١) راجع ج ١ الوافي باب مجالسة العلماء ص ٤٢

(٢) في ج ٢ فقه المذاهب ص ٤٧ وكذلك نهي الشريعة نهياً شديداً عن الميسر (القمار) فخرته بجميع أنواعه ، وسدت في وجه المسلمين سبله ونوافذه ، وحذرتهم من الدنو من أي ناصيه من نواحيه .

(٣) منها قوله تعالى في سورة المائدة ، آية : ٩٢ (يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون) .

(٤) راجع ج ١ كآب ٤٠ القمار من المعيشة ص ٣٦٢ . وج ٢ كآب ٢ كتاب الأشربة باب الرد ص ٢٠١ . وج ٢ التهذيب ص ١١١ . وج ١٠ الوافي باب القمار ص ٣٥ . وج ٢ كآب ٦٣ تحريم كسب القمار مما يكتسب به ص ٥٤٦ . وج ٢ المستدرک ص ٤٣٦ و ص ٤٥٩ -

ومن طرق السنة (١) وقد اشير الى حكمة التحريم في قوله تعالى (٢) : (إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الغر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة فهل أنتم منتهون) . فان أخذ مال الناس بغير تجارة ومشقة موجب لاقاء العداوة والبغضاء ، والاشتغال بلعب القمار يصد عن ذكر الله ، وعن امتثال الأحكام الإلهية .

حرمة اللعب بالآلات المعدة للقمار

بدون الرهن

المسألة الثانية : في اللعب بالآلات المعدة للقمار بدون الرهن : بأن كان الغرض منه مجرد الانس والفرح ، كما هو المرسوم كثيراً بين الأمراء والسلاطين . وهذا أيضاً لا إشكال في حرمة ، بل في المستند (٣) بلا خلاف فيها ، وقد وقع الخلاف في ذلك بين العامة (٤) . وكيف كان فقد استدلل المصنف على حرمة بوجهين :

الاول : قوله «ع» في رواية تحف العقول : (إن مايجي منه الفساد محض لا يجوز التقاب فيه من جميع وجوه الحركات) .

وفيه اولاً : أنها ضعيفة السند ، وقد تقدم . وثانياً : أنها لا تدل إلا على صدق الكبري من حرمة التقلب والتصرف في كل مايجي منه الفساد محضاً . وأما إحراز الصغرى فلا بد

- وفي ج ٢ التهذيب الذبائح ص ٣٠٣ . وج ١١ الوافي باب الاضطرار الى الميتة ص ١٧ . وج ٣ ثل باب ٢٧ تحريم المتخلفة من الاطعمة المحرمة ص ٢٦٠ : في رواية عبد العظيم الحسني : (وأن تستقسموا بالازلام ذلك فسق) يعني حرام .

(١) راجع ج ١٠ سنن البيهقي ص ٢١٣ .

(٢) سورة المائدة آية : ٩٣ . (٣) ج ٢ ص ٣٢٧ .

(٤) في ج ٢ فقه المذاهب ص ٥١ : عن المالكية يحرم اللعب بالرد والشطرنج ولوبير عوض . وفي ص ٥٢ عن الشافعية يحل اللعب بالشطرنج والكرة وحمل الانتقال والمشابكة بالأصابع .

وعن الحنفية تحل المسابقة بدون عوض في كل ما ذكر عند الشافعية إلا الشطرنج . وعن الحنابلة يكره اللعب بالشطرنج وكلما أفضى الى محرم فهو حرام .

وفي ج ٨ شرح فتح القدير ص ١٢٢ حكم بحرمة اللعب بالشطرنج ثم حكى عن بعض الناس إباحة ذلك لما فيه من تشجيع الخواطر ، وهو عكس عن الشافعي :

وأن يثبت من الخارج ، ومن الواضح أن كون الآلات المعدة للقمار كذلك أول الكلام ، إذ لو كان اللعب بها بدون مراهنه جائزاً لم تكن كذلك ، فلا يمكن إثبات الحرمة به ، فإنه دور ظاهر .

الثاني : بما في رواية أبي الجارود (١) من تفسير المبسر بالنرد والشطرنج وبكل قمار الى أن قال «ع» : (وكل هذا بيعه وشراؤه والانتفاع بشيء من هذا حرام من الله محرم) . فأنها تشمل باطلاقها اللعب بالآلات المعدة للقمار بدون الرهن .

وقد يقال : إن المراد بالقمار المذكور في الرواية هو المعنى المصدري « أعني العمل الخارجي » ، وعليه فتكون الرواية منصرفة الى اللعب بالآلات المذكورة مع الرهن ، كما أن المطلقات منصرفة اليه ايضاً ، ولكنها دعوى جزافية ، فإن المراد من القمار فيها هو نفس الآلات . ويدل عليه من الرواية قوله «ع» : (بيعه وشراؤه) وقوله «ع» : (وأما المبسر فالنرد والشطرنج) .

وفيه أن الرواية وإن كانت صريحة الدلالة على المقصود ، ولكنها ضعيفة السند . ثم إن المصنف (ره) ذكر جملة من الروايات للتأييد ، وادعى عدم انصرافها الى اللعب الخارجي : منها ما عن مجالس المفيد الثاني ولد الشيخ الطوسي «ره» (٢) وهو قوله «ع» : (كلما ألهى عن ذكر الله فهو من المبسر) .

وغيه أولاً : أن هذه الرواية ضعيفة السند . وثانياً : أنها محاولة على الكراهة ، فإن كثيراً من الأمور يلهي عن ذكر الله وليس بمبسر ، ولا بحرام ، وإلا لزم الاتزام بحرمة كثير من الأمور الدنيوية ، لقوله تعالى (٣) : (إنما الحياة الدنيا لعب ولهو) . بل قد أطلق الله على بعض الأمور المستحبة في جملة من الروايات (٤) كسباق الخيل ،

(١) رسالة . وضعيفة لأبي الجارود . راجع ج ٢ ثل باب ١٣٠ تحريم اللعب بالشطرنج مما يكتسب به ص ٥٦٧ .

(٢) ضعيفة لابن الصلت وغيره . راجع ج ٢ ثل باب ١٢٨ تحريم استعمال الملاهي مما يكتسب به ص ٥٦٦ .

(٣) سورة محمد ، آية : ٣٨ .

(٤) في ج ٢ ثل باب ١ من كتاب السبق والرمية ص ٦٦٠ . وج ٢ كا ص ٣٤١ وج ٩ الوافي ص ٣٦ : في حديث قال رسول الله (ص) : كل اللهو باطل إلا في ثلاث : في تأديبه القرس ورميه عن قوسه وملاعبته امرأته فانهن حق . مرفوعة . ورواها الشيخ يستند فيه ضعف لعبد الله بن عبد الرحمن . ورواها البيهقي الشافعي في ج ١٠ —

ومفاكة الاخوان ، وملاعبة الرجل أهله ، ومتعة النساء ، فانها من الاشياء المندوبة في الشريعة ، ومع ذلك أطلق عليها اللهو ، وتوهم أن الملاهي غير المحرمة خارجة عن الحديث توهم فاسد ، فانه مستلزم لتخصيص الاكثر : وهو مستهجن .
ومنها رواية الفضيل (١) عن الترد والشطرنج وغيرهما من آلات القمار التي يلعب بها (فقال «ع» : اذا ميز الله بين الحق والباطل في أيها يكون ؟ قلت : مع الباطل ؟ قال «ع» فالك والباطل) .

وفيه أولا : انها ضعيفة السند . وثانياً : أنه لا ملازمة بين البطلان والحكمة .
ومنها رواية زرارة (٢) عن لعبة بعض أقسام القمار (فقال «ع» : رأيته اذا ميز الله الحق والباطل مع أيها يكون ؟ قال : قلت : مع الباطل ؟ قال «ع» : فلا خير فيه) . وفيه أن نفي الخير أعم من الحرمة والكراهة .
ومنها رواية عبد الواحد بن المختار (٣) إنه سأل الامام «ع» عن اللعب بالشطرنج ؟ قال «ع» : (إن المؤمن لمشغول عن اللعب) . فان إباطة الحكم باللعب تقتضي عدم اعتبار الرهن في حرمة اللعب بالآلات المزورة .

وفيه أن الرواية غريبة عما نحن فيه ، فان الظاهر منها أخذ عنوان المؤمن موضوعاً للاجتناب عن اللعب المطلق ، وبما أنه لا دليل على حرمة على وجه الإطلاق حتى اللعب باليد والاصابع واللحية والسبحة ونحوها ، فتكون الرواية إرشاداً الى بيان شأن المؤمن من أنه لا يناسبه الاشتغال بالامور اللاغية ، فانها غير مفيدة له في دينه ودنياه .
وقد استدل على حرمة القمار بدون الرهن بالمطلقات الناهية عن الميسر والقمار من الآيات والروايات (وقد أشرنا الى مصادرها في هامش ما تقدم) .

وأجاب عنه المصنف بوجهين ، الأول : ان المطلقات متصرفة الى الفرد الطالب ، وهو من سننه الكبرى ص ١٤ . وفي ج ١٥ البحار كتاب كفر ص ٥٥٤ : عن أبي جعفر عليه السلام قال : هو المؤمن في ثلاثة اشياء التمتع بالنساء ومفاكة الاخوان والصلاة بالليل (١) ضعيفة لسبل . راجع ج ٢ ص ٢٠١ . وج ١٠ الواق ص ٣٦ . وج ٢ ثل باب ١٣٢ تحريم اللعب بالنرد مما يكتسب به ص ٥٦٧ .
(٢) موثقة لابن فضال وابن بكير . راجع ج ٢ ص ٢٠١ . وج ١٠ الواق ص ٣٦ . وج ٢ ثل باب ١٣٠ تحريم اللعب بالشطرنج مما يكتسب به ص ٥٦٧ .
(٣) ضعيفة لسبل . ومجهولة لابن المختار وغيره . راجع ج ٢ ثل باب ١٣٠ تحريم اللعب بالشطرنج مما يكتسب به ص ٥٦٧ .

اللعب بالآلات المذكورة مع الرهن .

وفيه أولاً : ان اللعب بالآلات القمار من غير رهن كثير في نفسه لو لم يكن اكثر من اللعب بها مع المراهنة ، او مساوياً له في الكثرة .

وثانياً : ان مجرد غلبة الوجود في الخارج لا توجب الانصراف . نعم ان دعوى الانصراف إنما تصح اذا كان لها منشأ صحيح ، كأن يكون الفرد النادر او غير الغالب على نحو لا يراه العرف فرداً للعمومات والمطلقات ، كأنصراف الحيوان عن الانسان في نظر العرف ، مع انه من اكل افراده ، ولذا قلنا بانصراف الروايات المانعة عن الصلاة في غير المأكل عن الانسان . والوجه في ذلك ان العرف يرى الانسان مباحاً للحيوان حتى انه لو خطب احد بالحيوان فان العرف يعد ذلك من السباب .

الثاني : ما اشار اليه بقوله : (وفي صدق القمار عليه نظر لما عرفت) . وتوضيح ذلك ان المستفاد من كلمات اهل العرف واللغة (١) ان القمار وكل الميسر موضوع للعب بأي شيء مع الرهان ، ويعبر عنه في لغة الفارس بكلمة (برد وباخت) وعليه فاللعب بالآلات بدون الرهن خارج عن المطلقات موضوعاً وتخصيصاً .

(١) في القاموس ولسان العرب : تقمره راهنته فغلبه ، وفي مجمع البحرين : القمار بالكسر اللعب بالآلات المعدة له على اختلاف انواعها ، وربما اطلق على اللعب بالخطام والجوز ، وأصل القمار الرهن على اللعب بشيء . وفي أقرب الموارد : قمر الرجل قمرأراهته ولعب القمار . وفي المنجد قمر قمرأراهن ولعب في القمار .

وفي القاموس وتاج العروس ولسان العرب وأقرب الموارد وغيرها في مادة يسر : الميسر كنزل ومجلس اللعب بالقداح ، أو هو الجزور التي كانوا يتقامرون عليها ، وكانوا اذا أرادوا أن ييسروا اشتروا جزوراً تسعة ، ونحروه قبل أن ييسروا ، وقسموه ثمانية وعشرين قسماً ، او عشرة اقسام ، فاذا خرج واحد واحد باسم رجل ظهر فوز من لهم ذوات الانصباء وغرم من خرج له الفتل ، او هو الرد ، او كل قمار .

وفي مجمع البحرين مادة زلم : والمراد بها في المشهور ودلالة الرواية عن النبي (ص) هو أن الأزالام القداح العشرة المعروفة فيما بينهم في الجاهلية ، والقصة في ذلك : انه كان يجتمع العشرة من الرجال ، فيشترون بعيراً ، وينحرونه ، ويقسمونه عشرة أجزاء ، وكان لهم عشرة قداح لها أسماء ، وهي الفذ ، له سهم ، والتوأم ، وله سهان ، والرقيب ، وله ثلاثة ، والمجلس (بكسر الحاء وسكون اللام) ، وله أربعة ، والناقس ، وله خمسة ، والمسبل (كتحسن) ، وله ستة ، والمعل (بضم الميم وسكون العين وفتح اللام) ، وله سبعة ، —

نعم في الجواهر (عن ظاهر المصباح والمصباح والتكلمة والذيل انه قد يطلق على اللعب بها مطلقاً مع الرهن ودونه) . والظاهر انه من باب المجاز ، لعلاقة المشابهة والمشاكلة ، ولا اقل من الشك في صدق مفهوم القمار عليه ، ومن المعلوم انه مع الشك في الصدق لا يجوز التمسك بالمطلقات .

وكذلك لا يجوز التمسك بقوله تعالى (١) : « إنما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الغر والميسر » . فان العداوة إنما تتحقق مع الرهان ، لا بدونه . والتحقيق أن يستدل على الحرمة بالمطلقات (٢) الكثيرة الناهية عن اللعب بالنرد والشطرنج وبكل ما يكون معداً للتقامر ، فانه لا شبهة أن اللعب بالامور المذكورة يعم بما كان مع المراهنة أو بدونها .

وقد ناقش المصنف في ذلك بانصراف المطلقات المذكورة الى صورة اللعب بالآلات القمار مع الرهن . وقد عرفت جوابه . والعجب منه (ره) أنه استبعد الانصراف في رواية أبي الربيع الشامي (٣) الناهية عن الاقتراب من النرد والشطرنج . ثم التزم به في المطلقات المذكورة مع أنها من باب واحد ، فان النهي عن الاقتراب من النرد والشطرنج كتابة عن حرمة اللعب بها . فشان رواية أبي الربيع شأن المطلقات في الانصراف وعدمه ، ولكن الرواية ضعيفة السند .

— وثلاثة لانصباء لها : وهي المنيع والسفيح والوغد .

^١ أقول : إن مذكوره في الجمع من تقسيم البعير الى العشرة لا يمكن تصديقه ، ضرورة استحالة كونها مخرجاً لتلك السهام ، فان المخرج لها لا يكون أقل من ثمانية وعشرين ، كما عرفت من القاموس وغيره . نعم تنقسم العشرة بغير القسمة المذكورة .

(١) سورة المائدة آية : ٩١ .

(٢) في ج ٢ ص ٢٠١ . وج ١٠ الوالي ص ٣٦ . وج ٢ ثل باب ٦٣ تحريم كسب القمار ص ٥٤٦ ، وباب ١٣٢ تحريم اللعب بالنرد وباب ١٣٠ تحريم اللعب بالشطرنج ص ٥٦٧ مما يكتسب به . وج ٢ المستدرك ص ٤٥٩ .

(٣) عن أبي عبد الله (ع) قال : مثل عن الشطرنج والنرد ؟ فقال : لا تقربوها مجهولة لأبي الربيع . راجع ج ٢ ثل باب ١٣٠ تحريم اللعب بالشطرنج مما يكتسب به ص ٥٦٧ .

حرمة المراهنة على اللعب

بغير الآلات المعدة للقمار

المسألة الثالثة : المراهنة على اللعب بغير الآلات المعدة للقمار ، كالمراهنة على حمل الحجر الثقيل ، وعلى المصارعة ، ونطاح الكباش ، وصراع البقر ، ومهارة الديكة ومضاربتهما ، والمراهنة على الطيور ، وعلى الطفرة ونحو ذلك مما عدوها في باب السبق والراية من غير الأفراد التي نص على جوازها .

والظاهر أنه لا خلاف في الجملة بين الشيعة وأكثر العامة (١) في حرمة المراهنة على اللعب مطلقا وإن كان بغير الآلات المعدة للقمار ، نعم يظهر من الجواهر اختصاص الحرمة بما إذا كان اللعب بالآلات المعدة له ، وأما مطلق الرهان والمقابلة بغيرها فلا حرمة فيه . نعم نفسد المعاملة عليه ، ولا يملك الرهان الجعل ، فيحرم عليه التصرف فيه .

وذكر المصنف (ره) أن الظاهر إلحاقه بالقمار في الحرمة والفساد ، بل صرح العلامة الطباطبائي (ره) في مصابيح عدم الخلاف في ذلك ، ثم قال المصنف : (وهو ظاهر كل من نفي الخلاف في تحريم المسابقة فيما عدا المنصوص مع العوض ، وجعل محل الخلاف فيها بدون العوض) .

وتوضيح كلامه أن الخلاف في حكم المسابقة بدون الرهن في غير الموارد المنصوصة لا معنى له إلا في الحرمة التكليفية ، فإن الحرمة الوضعية عبارة عن فساد المعاملة وعدم انتقال المال إلى غير مالكه ، والمفروض أنه ليس هنا رهن ليقع الاختلاف في انتقاله إلى غير مالكه وعدم انتقاله ، فتعين أن يكون الخلاف في هذه الصورة في الحرمة التكليفية فقط دون الحرمة الوضعية .

وعليه لمقالة مورد الوفاق ... أعني حرمة المسابقة مع الرهن في غير الموارد المنصوصة ... بمورد الخلاف تقتضي أن يكون مورد الوفاق هو خصوص الحرمة التكليفية ، أو الأعم منها ومن الحرمة الوضعية . وأما تخصيص مورد الوفاق بخصوص الحرمة الوضعية كما عرفته من ظاهر الجواهر فلا يلائم كلماتهم .

(١) في ج ٣ فقه المذاهب ص ٥١ لانصح المسابقة بجعل (رهان) في غير الخيل والجمال والرمي إلا عن الشافعية ، فإنهم قالوا : نصح المسابقة بالرهان أيضا على البغال والخيول والفيلة أيضا

وكيف كان فقد استدل القائلون بالحرمة والفساد بوجوه :
 الأول : الإجماع . وفيه أن دعواه في المقام على الحرمة وإن لم تكن جزافية كما
 عرفت ، ولكننا لانطمئن بكونه إجماعا تعديدا ، بل من المحتمل القريب استناده الى سائر
 الوجوه المذكورة في المسألة .

الثاني : صدق مفهوم القمار عليه بغير عناية وعلاقة ، فقد عرفت أن الظاهر من أهل
 العرف واللغة أن القمار هو الرهن على اللعب بأي شيء كان . وتفسيره باللعب بالآلات
 المعدة للقمار دور ظاهر .

ويدل على ما ذكرناه ترادف كلمة القمار في لغة الفرس لكلمة (برد وباخت) بأي نحو
 تحقق ، ومن أوضح أفرادها في هذا الزمان الحظ والنصيب المعبر عن ذلك في الفارسية بلفظ
 (بليط آزمايش بخت) وإذا صدق عليه مفهوم القمار شملته المطلقات الدالة على حرمة القمار
 والميسر والازلام ، وحرمة ما أصيب به من الأموال ، غاية الأمر أن الموارد المنصوصة في
 باب السبق والرماية قد خرجت عن هذه المطلقات .

الوجه الثالث : الروايات الكثيرة الظاهرة في حرمة الرهان على المسابقة في غير الموارد
 المنصوصة : منها ما دل (١) على نفار الملائكة عند الرهان ولعنها صاحبها ما خلا الحافر والخف
 والريش والتصل ، ولكن جميعه ضعيف السند .

(١) في ج ١ كاص ٣٤١ . وج ٩ الوافي ص ٢٥ . وج ٢ ثل باب ٢ استحباب
 الرمي من السبق والرماية ص ٦٦٠ : عن أبي بصير عن أبي عبد الله (ع) قال : ليس شيء
 تحضره الملائكة إلا الرهان وملاعبة الرجل أهله . مجهولة لسعدان بن مسلم .
 وفي ج ٩ الوافي ص ٢٥ . وج ٢ ثل باب ١ استحباب إجراء الخيل من السبق ص
 ٦٦٠ عن الصدوق قال : قال الصادق (ع) : إن الملائكة لتنفّر عند الرهان وتلعن صاحبها
 ما خلا الحافر والخف والريش والتصل . مرسلة .

وفي ج ٢ ثل باب ٣ ما يجوز السبق من الرماية ص ٦٦٠ في رواية العلاء بن سيابة عن
 رسول الله (ص) إن الملائكة تحضر الرهان في الخف والحافر والريش وما سوى ذلك فهو
 قمار . ضعيفة لابن سيابة .

وفي ج ٢ المستدرک ص ٥١٦ في رواية زيد النرسي تنفر - الملائكة - عند الرهان
 وإياكم والرهان الارهان الخف الخ . مجهولة للنرسي . بل ربما يناقش في انتساب الاصل
 المعروف اليه .

ومنها ما عن تفسير العياشي (١) من أن الميسر هو الثقل الخارج بين المتراهنين ، فيدل على الحرمة وضماً وتكليفاً ، وعليه فلا وجه لحمله على الحرمة الوضعية فقط ، كما صنعه المحقق الأبرواني ، ولكنه ضعيف السند .

ومنها ما دل (٢) على أن كل ما قوسر به فهو من الميسر حتى اللعب بالجوز واللوز والكعاب ، ومعنى المقامرة هو المراهنة على اللعب كما عرفت في الهامش آنفاً .

ومنها رواية إسحاق بن عمار (٣) الصريحة في حرمة المقامرة بالجوز والبيض وحرمة أكلها ، فإنها دلت على تحقق القمار باللعب بغير الآلات المعدة له .

وتدل على هذا أيضاً الرواية المشتملة على قول الإمام «ع» البيض الذي قامر به الغلام «وسياتي الكلام في هذه الرواية وبيان أنها ضعيفة السند» .

(١) في ج ٢ ثل باب ١٢٢ تحريم اللعب بالنرد مما يكتسب به ص ٥٦٧ عن تفسير العياشي عن يامر الخادم عن الرضا «ع» قال : سألت عن الميسر ؟ قال : الثقل من كل شيء . قال : والثقل ما يخرج بين المتراهنين من الدرام . مجهولة لياسر . على أن التفسير المزبور لم يثبت اعتباره عندنا .

(٢) في الباب المذكور من ج ٢ ثل . وج ٢ كما ص ٢٠١ . وج ١٠ الوافي ص ٣٥ عن معمر بن خلاد عن أبي الحسن «ع» قال : النرد والشطرنج والأربعة عشر بمغزلة واحدة وكل ما قوسر عليه فهو ميسر . صحيحة .

وفي ج ١ كما باب ٤٠ القمار من المعيشة ص ٣٦٢ . وج ١٠ الوافي ص ٣٥ . وج ٢ التهذيب ص ١١١ . وج ٢ ثل باب ٦٣ تحريم كسب القمار مما يكتسب به ص ٥٤٧ : عن جابر عن أبي جعفر «ع» قال : لما أنزل الله على رسوله إنما الخمر والميسر الخ قيل : يا رسول الله ما الميسر ؟ قال : كلما قوسر به حتى الكعاب والجوز . ضعيفة لعمر وبن شمر . وفي ج ٢ المستدرک ص ٤٥٩ عن فقه الرضا «ع» ما يدل على ذلك ، ولكنه ضعيف .

(٣) في ج ١ كما باب ٤٠ القمار من المعيشة ص ٣٦٢ . وج ١٠ الوافي ص ٣٥ . وج ٢ التهذيب ص ١١١ . وج ٢ ثل باب ٦٣ تحريم كسب القمار مما يكتسب به ص ٥٤٧ عن إسحاق بن عمار قال : قلت لأبي عبد الله «ع» : الصبيان يلعبون بالجوز والبيض ويقامرون ؟ فقال : لا تأكل منه فإنه حرام .

أقول : من جملة رجال السند في هذه الرواية محمد بن أحمد التهمدي ، وقد رماه النجاشي بالاضطراب ، وضعفه ابن الفضايري ، ووثقه الكشي ، وعليه فلا بد من التوقف كما عليه العلامة .

والخاصل : أن الرهن على اللعب بغير الآلات المعدة للقفار حرام وضماً وتكليفاً ، فلا وجه لانكار الحرمة التكليفية ، والالتزام بخصوص الفساد ، كما صنعه صاحب الجواهر .
وقد يستدل على ما ذهب إليه صاحب الجواهر بما في صحيحة محمد بن قيس (١) الواردة في مواكلة الشاة من أنه قال «ع» : (لاشيء في المواكلة من الطعام ما قل منه أو أكثر ومنع غرامة فيه) . بدعوى أن الامام «ع» لم يتعرض فيها لغير فساد المراهنة في الطعام ، وأنه ليس لها أثر يترتب عليها ، ولو كانت المراهنة المزبورة محرمة تكليفاً لردع عنها أيضاً .
وأجاب المصنف عن ذلك بأن (هذا وارد على تقدير القول بالبطالان وعدم التحريم ، لأن التصرف في هذا المال مع فساد المعاملة حرام أيضاً فتأمل) . وتوضيح كلامه : أن سكوت الامام «ع» عن بيات الحرمة في جهة لا يستلزم ثبوت الجواز فيها ، وإلا لكانت الرواية دالة على جواز التصرف في مال الغير بناء على فساد هذه المعاملة ، لأن الامام «ع» قد سكت عن بيان حرمة أيضاً .

أقول : الظاهر أن الرواية أجنبية عن المقام ، وإنما هي مسوقة لبيان حكم عقد المواكلة في الطعام ، فإن مالك الشاة قد أباحها لأشخاص معينين بشرط متأخر ، وهو قوله : (إن أكلتموها فهي لكم) . واشترط عليهم الضمان إذا تخلف الشرط المذكور ، وقال : (وإن لم تأكلوها فعليكم كذا وكذا) . وقد حكم الامام «ع» بفساد هذه المعاملة ، وعدم ترتب الاثر عليها بقوله : (لاشيء في المواكلة) . وأنها ليست من المعاملات التي أمضاها الشارع كما أمضى المزارعة والمضاربة والمساقات وغيرها .

وعلى هذا لفناد الرواية ينحل إلى قضيتين : إحداهما موجبة ، وهي إباحة الشاة بشرط متأخر إباحة مالكية . والثانية سالبة ، وهي عدم تحقق الإباحة المالكية مع تخلف الشرط المذكور . وحكم القضية الأولى هو الجواز وضماً وتكليفاً من غير غرامة على الآكلين . وحكم القضية الثانية هو عدم الجواز وضماً ، لا تكليفاً . فتثبت عليه غرامة الأكل ، لكونه مشمولاً لعمومات أدلة الضمان ، لا لأنها معاملة خاصة توجب الضمان بنفسها .
ويدل على ذلك من الرواية أمران ، أحدهما : قوله «ع» : (لاشيء في المواكلة) .

(١) في ج ٢ كتاب ١٩ نوادر القضاء ص ٣٦٤ . وج ٢ التهذيب باب الزيادات من القضاء ص ٨٨ . وج ٩ الوافي أواخر القضاء ١٦٩ . عن محمد بن قيس عن أبي جعفر (ع) قال : قضى أمير المؤمنين «ع» في رجل أكل وأصحاب له شاة فقال : إن أكلتموها فهي لكم وإن لم تأكلوها فعليكم كذا وكذا فقضى فيه أن ذلك باطل لاشيء من المواكلة من الطعام ما قل منه وما أكثر ومنع غرامة فيه . صحيحة .

فإن ظاهره أن الصادر بين مالك الشاة وأصحابه إنما هو عقد المواكلة في الشاة .
وثانيها : قول المالك : (إن أكلتموها فهي لكم ، وإن لم تأكلوها فعليكم كذا وكذا)
فإن ظاهره أن هذا القول من المالك صيغة لعقد المواكلة ، وأن المتعاملين بها يحاولون إيجاد
معاملة خاصة كسائر المعاملات المقررة في الشريعة المقدسة .

وقد علم من الوجهين المذكورين : أن كلمة (آكل) في قول السائل : (في رجل آكل
وأصحاب له شاة) . إنما هو فعل ماض من باب المفاعلة ، وليس باسم فاعل من الثلاثي
المجرد ، ولا فعل ماض منه كما هو واضح . ونظير هذه المعاملة كثير الوقوع بين أهل
التريف ، فيقول أحدهم لصاحبه : إن أكلت كذا مقداراً من الثمرة أو إن سكنت في هذه
الدار سنة واحدة فليس عليك شيء ، وإلا فعليكم كذا وكذا .

قوله : (ثم إن حكم العوض من حيث الفساد حكم سائر المأخوذ بالمعاملات الفاسدة) .
أقول : حكم المأخوذ بالقمار وكذلك حكم المأخوذ بسائر المعاملات الفاسدة هو وجوب رد
عنه مع البقاء ، ورد بدله من المثل أو القيمة مع التلف ، ويأتي الكلام إنشاء الله على هذا في
البحث عن المقبوض بالعقد الفاسد .

قوله : (وما ورد (١) من قي الإمام (ع) البيض الذي قاصر به الغلام) . أقول : لم
يترحم أحد ولا موقع للتروم أيضاً أن التي من جهة رد البيض إلى المالك ، فإن أكل الحرام
لا يجب عليه رد عينه ولو كان عالماً عامداً فضلاً عما إذا تناوله جاهلاً ، لأن الطعام بعد المضغ
يعد في العرف تالفاً ، خصوصاً بعد وصوله إلى المعدة ، أما بعد التي فإنه يعد من القذارات
العرفية ، وإنما الوجه في ذلك هو تنزه الإمام (ع) أن لا يصير الحرام الواقعي جزءاً من
بدنه ، بل الظاهر من الرواية أن البيض قد اشتراه الغلام للإمام (ع) ولكنه قاصر به في
الطريق ، فلا موضوع هنا للضمان .

ولو سلمنا أن الإمام (ع) لم يكن مالكا للبيض فيمكن أن يقال : إن الأموال كلها
للإمام (ع) ، لأنه أولى بالناس من أنفسهم ، وبؤيده ما دل على أن الأرض وما يخرج
منها له (ع) . وعلى هذين الوجهين في الإمام البيض إنما هو لئلا يكون ما أصيب به

(١) في ج ١ كآ باب ٤٠ القمار من المبعشة ص ٣١٢ . وج ١٠ الوافي ص ٣٥ .
وج ٢ ثل باب ٦٣ تحريم كسب القمار مما يكتسب به ص ٥٤٦ : عن عبد الحميد بن سعيد
قال : بعث أبو الحسن (ع) غلاماً يشتري له بيضاً أو بيضتين فقاصر بها فلما أتى به أكله
وقال مولاه : إن فيه من القمار ، قال : فدعا بطشت فتقياً فقاهه . مجهولة لعبد الحميد .
وضميمة لسبل .

القمار جزءاً من بدنه .

وكيف كان فقد أورد المصنف على الرواية (بأن ما كان تأثيره كذلك يشكل أكل المعصوم له جهلاً بناء على عدم إقدامه على المحرمات الواقعية الغير المتبدلة بالعلم ، لاجهلاً ، ولا غفلة ، لأن ما دل على عدم جواز الغفلة عليه في ترك الواجب وفعل الحرام دل على عدم جواز الجهل عليه في ذلك) .

ويمكن ان يقال : إن الاعتراض على الرواية مبني على كون علم الاثمة بالموضوعات حاضراً عند من غير توقف على الإرادة ، وقد دلت عليه جملة من الروايات ، كما أن علمهم بالاحكام كذلك .

وأما بناء على ان علمهم بالموضوعات تابع لإرادتهم واختيارهم (كما دلت عليه جملة اخرى من الروايات) فلا يتوجه الاشكال على الرواية ، لا يمكن صدور الفعل عنهم (ع) جهلاً قبل الإرادة . ولكن الذي يسهل الخطب أن البحث في علم الامام من المباحث الفانضة ، والأولى رد علم ذلك الى اهله ، كما ذكره المصنف (ره) . على ان الرواية المذكورة ضعيفة السند .

حكم المسابقة بغير رهان

في ماعدا الموارد المنصوصة

قوله : (الرابعة المغالبة بغير عوض في غير مانص على جواز المسابقة فيه) . أقول : المشهور بين الاصحاب هو عدم جواز المسابقة بغير رهان في ماعدا الموارد المنصوصة ، كالمصارعة ، وحمل الانتقال ، والجري على الاقدام ، وكالمسابقة على السفن والبقر والكلاب والطيور ، والمكث في الماء ، وحفظ الاخبار والاشعار ، وربي البنادق ، والوقوف على رجل واحدة وغيرها . وقد ذهب بعض الاصحاب وجمع من العامة (١) الى الجواز .

ويمكن الاستدلال على الحرمة بوجوه :

الأول : دعوى الإجماع عليها ، وقد ادعاء غير واحد من الاصحاب . وفيه أن من المحتمل القريب استناده الى الوجوه الآتية ، فليس هنا إجماع تعبدى ، ومن هنا علله بعض الاعاظم من الاصحاب بعموم النهي عن المسابقة إلا في ثلاثة .

(١) في ج ٢ فقه المذاهب ص ٥٦ نقل عن المذاهب الاربعة جواز المسابقة بدون رهن

الثاني : ماورد في جملة من الأحاديث (١) من نفي السبق إلا في خف أو حافر أو نصل بدعوى أن السبق بالسكون مصدر لكلمة سبقه الى كذا أي تقدمه وخلفه وغلبه على كذا فإراد من نفيه نفي مشروعية المسابقة والمغالبة وإن لم يكن فيها رهان : فيكون مفاده كفاد لا رهانية ولا نجش في الاسلام .

وفيه أن ذلك إنما يتم لو كان المذكور هو السبق بسكون الباء ، ولم يثبت ذلك ، بل في المسائل أن قراءة الفتح هي المشهور . والسبق بالفتح هو العوض الذي يتراهن عليه المتسابقون وعليه فلا تدل الرواية إلا على تحريم المراهنة فقط . بل قال المصنف : إنها (غير ظاهرة في التحريم أيضا ، لاحتمال إرادة فسادها . بل هو الأظهر ، لأن نفي العوض ظاهراً في نفي استحقاقه ، وإرادة نفي جواز العقد عليه في غاية البعد) . ومع الإغضاء عن ثبوت قراءة الفتح ، فالرواية بجملة ، فلا يجوز التمسك بها إلا في الموارد المتيقنة على أنها ضعيفة السند .

ثم إنه أورد المصنف على قراءة السكون بأنه (على تقدير السكون فكما يحتمل نفي الجواز التكليفي فيحتمل نفي الصحة ، لوروده مورد الغالب من اشتغال المسابقة على العوض) . وفيه أولاً : أن المسابقة بدون للمراهنة كثيرة في نفسها . وثانياً : أن غلبة الوجود بمجرد ما لا توجب الانصراف .

الثالث : أن مفهوم القمار صادق على مطلق المغالبة ولو بدون العوض ، كما يدل عليه ما تقدم في بعض الروايات من تسمية اللعب بالشطرنج بدون المراهنة قماراً ، وعليه فتشمله الاطلاقات الدالة على حرمة القمار .

وفيه أنك قد عرفت فيما سبق آنفاً : أن الرهان مأخوذ في مفهوم القمار ، سواء كان اللعب بالآلات المعدة له أم لا ، فالمسابقة بغير المراهنة خارجة عن القمار موضوفاً . وإطلاق القمار عليها أحياناً لا يدل على الحقيقة ، فإنه أعم من الحقيقة والمجاز ، وحرمة اللعب بالنرد والشطرنج من جهة الأدلة الخاصة ، لا من جهة صدق مفهوم القمار عليه .

(١) في ج ١ ص ٣٤١ . وج ٩ الوافي ص ٢٦ . وج ٢ ثل باب ٣ من كتاب السبق ص ٦٦٠ : عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله «ع» قال : سمعته يقول : لا سبق إلا في خف أو حافر أو نصل : يعني النضال . ضعيفة لمعلى بن محمد . وقد ذكرت هذه الرواية في جملة من أحاديث العامة . راجع ج ١٠ سنن البيهقي ص ١٦ .

وفي ج ٢ المستدرک ص ٥١٧ : عن دعائم الاسلام لا سبق إلا في ثلاث : في خف أو حافر أو نصل . مرسلة . وعن الشهيد الثاني إضافة الجناح .

ولو سلمنا أن إطلاق القمار على المسابقة الخالية عن العوض، نلى سبيل الحقيقة فإن الرابطة القطعية قائمة على جوازها، كالسباحة والمصارعة والمكاتب والشاعرة وغيرها، سندرجها إذا كان الفعل أمراً قريباً، كبناء المساجد والقناطر والمدارس، لأن في ذلك اشتغال المتنافسون.

الرابع: أنه قد علل تحريم اللعب بالنرد والشطرنج في بعض الأخبار المتقدمة في الفاش آتفاً: بأنه من اللهو والباطل، وهو جار فيما نحن فيه أيضاً، بل ورد من طرق الخاصة والعامة أن كل لهو المؤمن باطل إلا في ثلاث (وقد تقدم في الحاشية) وهو باطلة شامل للمقام، وقد تقدم أيضاً أن (كلما ألهى عن ذكر الله فهو من اليسر). ومن الواضح أن المسابقة وإن كانت بغير عوض تلبي عن ذكر الله.

وفيه أنه لا دليل على حرمة مطلق اللهو كما عرفت، وستعرفه في البحث عن حرمة اللهو فإن كثيراً من الأمور لهو وهو ليس بحرام كاللعب بالأحجار والأشجار والسبحة والتجنية وأزرار الثوب ونحوها. على أنه لا ملازمة بين ما نحن فيه وبين اللهو، فإن النسبة بينهما العموم من وجه، إذ كثيراً ما تكون المسابقة للاغراض العقلانية من تربية البدن ومعالجته والتزهد والتفريح كما هو واضح.

حرمة القيادة

قوله: (السادسة عشرة القيادة حرام). أقول: وهي في اللغة السعي بين الشخصين لجمعها على الوطي المحرم، وقد يعبر عنها بكلمة الديانة، ولا شبهة في حرمتها وذمها وتكريمها بل ذلك من ضروريات الاسلام، وهي من الكبائر الموقفة والجرائم المهلكة.

وفي رسالة الشيخ الورام (١) عن النبي (ص) عن جبرئيل قال: (اطلعت على النار فرأيت في جهنم واديا يغلي فقلت: يا مالك لمن هذا؟ فقال: ثلاثة: المحتكرين وثلاثة من الخمر والقوادين). وقد تقدم في رواية سعد الإسكافي وغيرها (٢) تفسير القوادين والمستوصلة بذلك.

وفي رواية ابن سنان (٣) عن حد القواد؟ قال «ع»: (يضرب ثلاثة أرايح حد القواد).

(١) راجع ج ٢، ط ٢٧، باب ٢٧، تحريم الاحتكار من آداب التجارة ص ٥٧٩.

(٢) ١٩١، ص ١٩١.

(٣) راجع ج ١، ط ١، باب ٥، من حد القيادة ص ٤٣٨.

خمسة وسبعين سوطاً وينق من المصر الذي هو فيه . وفي بعض الأحاديث (١) : (لا يدخل الجنة عاق ولا منان ولا ديوث) . وفي عيون الأخبار (٢) : (وأما التي كانت تحرق وجهها وبذنها وهي تجر أمعائها فأنها كانت قوادة) . وقد وزد اللعن والتوعيد على القواد في بعض الأحاديث (٣) .

حرمة إتيان القائف

وترتيب الأثر على قوله

قوله : (السابعة عشرة القيافة حرام في الجملة) : أقول : القيافة في اللغة (٤) معرفة الآثار وشبه الرجل بأخيه وأبيه ، والظاهر أنه لا شبهة في جواز تحصيل العلم أو الظن بأنساب الأشخاص بعلم القيافة وبقول القافة ، ولم يرد في الشريعة المقدسة ما يدل على حرمة ذلك . وما ورد في حرمة إتيان العراف والقائف لأمساس له بهذه الصورة ، وإنما المراد منه حرمة العمل بقول القافة ، وترتيب الأثر عليه كما سيأتي ، ومع الشك في الحرمة والجواز في هذه الصورة يرجع إلى الأصول العملية .

ثم إنه لا شبهة في حرمة الرجوع إلى القائف وترتيب الآثار على قوله ، وفي الكفاية لأعرف فيها الخلاف . وفي المنتهى الإجماع على ذلك . خلافاً لأكثر العامة (٥) فأنهم جوزوا

- (١) راجع ج ٢ المستدرک باب ٢٣ تحريم إتيان العراف مما يكتسب به ص ٤٣٥ .
- (٢) راجع ج ٣ ثل باب ١١٧ جملة ما يحرم على النساء من مقدمات النكاح ص ٢٧ .
- (٣) في ج ٣ ثل باب ٢٧ تحريم القيافة من النكاح المحرم ص ٤٤ : عن إبراهيم بن زياد الكرخي قال : سمعت أبا عبد الله ع يقول : لعن الله الواصلة والمستوصلة ، يعني الزانية والقوادة .

وعن عقاب الأعمال عن رسول الله (ص) في حديث قال : ومن ظن بين امرأة ورجل حرم الله عليه الجنة وماواه جهنم وساءت مصيراً ولم يزل في سخط الله حتى يموت .

(٤) في ج ٦ تاج العروس ص ٢٢٨ : والقائف من يعرف الآثار ج قافة . وقال ابن الأثير : القائف الذي يتبع الآثار ، ويعرفها ، ويعرف شبه الرجل بأخيه وأبيه . ومنه إن مجزاً كان قائفاً .

- (٥) في ج ٤ شرح صحيح مسلم ص ٨٧ : أثبت العمل بالقافة للشافعي ، ونفاه أبو حنيفة ، والمشهور عن مالك في الأئمة دون الحرائر ، وروى عنه ابن وهب إنباته في —

العمل بقول القافة استناداً إلى جملة من الروايات الواردة من طرقهم « وسنشير إليها » .
وتدل على حرمة العمل بقول القافة الآيات الدالة على حرمة العمل بغير علم ، وعلى
حرمة اتباع الظنون ، وإنما لا تنفي من الحلق شيئاً « وقد تقدمت هذه الآيات (١) » فإن نفي
النسب عن شخص أو إلحاقه به بالاستحسانات الحاصلة من ملاحظة أعضاء البدن على النحو
الذي تقرر في علم القيافة لا يتفق والقواعد الشرعية ، فإنه هدم لأحكام الإرث المترتبة على
التوالد الشرعي ، وأيضاً قد ثبت في الشريعة أن الولد للفراش ، بل هو من القواعد المسلمة
بين الفريقين ، والعمل بالقيافة يناقضها في كثير من الموارد .

ويضاف إلى ما ذكرناه أن النسب إذا لم تقم على ثبوته أمانة شرعية فإن الاستصحاب
يقضي نفيه ، ولا يجوز رفع اليد عنه إلا بالأمارات المعتبرة شرعاً ، وليست القيافة منها .
وأما ماورد في أحاديث العامة (٢) من العمل بقول القافة فلا يصلح أن يكون رافعاً
للاستصحاب ، فإنه مضاف إلى ضعف السند فيها أنه مناف لما ورد في المنع عن العمل بعلم
— الحرائر . ولا خلاف عند القائلين بالقافة أنها إنما تكون فيما أشكل من الفرائش ثابتين
كأمة يطؤها البائع والمشتري في طهر واحد قبل الاستبراء من وطئ البائع ، فتأتي بولد
أكثر من ستة أشهر من وطئ المشتري ، وأقل من أقصى الحمل من وطئ البائع .
وإن ألحقه القائف بأحدهما لحق ، وإلا ترك الولد حتى يبلغ فينتسب إلى من يميل إليه منها
وإن ألحقه القائف بهما فانت مذهب عمر بن الخطاب ومالك والشافعي يترك حتى يبلغ
فينتسب إلى من يميل إليه . وقال أبو ثور : يكون ابناً لها . وقال الماجشون ومحمد بن
مسلمة المالكيان : يلحق بأكثرهما شهراً .

وفي هامش ج ١٠ سنن البيهقي ص ٢٦٤ . عن الثوري قال : إذا قال القافة الولد منها
لحق بها وورثها وورثاه .

(١) في البحث عن حرمة الرشوة ص ٢٦٥

(٢) منها ما عن عائشة إن النبي (ص) دخل عليها وهو مسرور تبرق أسارير وجهه فقال
ألم تسمعي ما قال مجز المدلجي ورأى اسامة وزيداً نائمين وقد خرجت أقدامها فقال : إن
هذه الأقدام بعضها من بعض .

راجع ج ١٠ سنن البيهقي كتاب الدعوى والبيانات ص ٢٦٢ . وج ٤ البخاري آخر
كتاب الفرائض . وج ١ مسلم آخر الرضاع ص ٥٦٥ . وج ٢ سنن أبي داود كتاب
الطلاق ص ٢٨٠ . وج ٢ سنن النسائي كتاب اللعان ص ١٠٨ . وج ٨ جامع الترمذي
مع شرح ابن العربي آخر باب الولاء والهبة والوصايا ص ٢٩٠ . أسارير : الخطوط .

القافة في بعض أحاديث الشيعة (١) . وفي رواية الجعفرات (٢) جعل من السحت أجرة القافي
وفد استشهد المصنف (ره) على حرمة العمل بقول القافة برواية زكريا بن يحيى (٣)
الواردة في قصة أبي الحسن الرضا «ع» ، وإثبات بنوة ابنه الجواد «ع» وإمامته بالرجوع
إلى القافة حيث زعموا ما كان فينا إمام قط حائل اللون .

ولكن لم نجد في الرواية ما يستشهد به لذلك ، بل الظاهر منها أن الشيعة أيضاً كانوا
يستندون بقضاء رسول الله (ص) بقول القافة ، وأن الرضا «ع» لم ينكر عليهم ذلك .

نعم رد على الرواية وجوه ، الأول : أنها ضعيفة السند .

الثاني : أنها مخالفة لضرورة المذهب ، فإنها اشتملت على عرض أخوات الإمام وعماته
على القافة ، وهو حرام لا يصدر من الإمام «ع» . وتوهم أن ذلك من جهة الاضطرار
وهو يبيح المحظورات توهم فاسد ، إذ لم تتوقف معرفة بنوة الجواد للرضا «ع» على
إحضار النساء .

الثالث : أن الجماعة الذين بغوا على الرضا «ع» لينفوا بنوة الجواد «ع» عنه لو كانوا
معتقدين بامانة الرضا «ع» لما احتاجوا إلى القافة بعد إخباره بالبنوة .

— اثنى نكون فالكعبة .

وفي إرشاد الساري في شرح البخاري ص ٤٤٦ : يجوز بضم الميم وكسر الجيم والزاء
الأول المشددة وآخره زاء معجمة سمي بذلك لأنه كان يجوز ناصية الأسير في الجاهلية
وبطلته . وقال العسقلاني في ج ١٢ فتح الباري ص ٤٤ : لم أر من ذكر اسمه .

(١) في ج ٢ ثل باب ٥٤ تحريم إتيان القافة مما يكتسب به ص ٤٤٥ : عن الحصول عن
أبي بصير عن أبي عبد الله «ع» قال : قلت : فلقيافة ؟ قال : ما أحب أن تأنيهم — إلى أن
قال «ع» — : القيافة فضلة من النبوة ذهبت في الناس حين بعث النبي (ص) .

(٢) راجع ج ٢ المستدرک باب ٢٣ تحريم إتيان القافة مما يكتسب به ص ٤٣٤ .

(٣) جاء إخوة الرضا «ع» إليه فقالوا له : (ما كان فينا إمام قط حائل اللون ، فقال لهم
الرضا «ع» : هو ابني ، قالوا : فإن رسول الله (ص) قد قضى بالقافة فيننا وبينك القافة ،
قال : ابعثوا أئمة إليهم وأما أنا فلا ولا نعلمهم لما دعوتهم — إلى أن قال — : ثم جاؤا
بني جعفر «ع» فقالوا : ألحقوا هذا الغلام بأبيه ، فقالوا : ليس ههنا أب ولكن هذا عم
أبيه وهذا عمه وهذا عمه وهذه عمته وإن يكن له ههنا أب فهو صاحب البستان فان قدميه
برأيه واحدة ، فلما رجع أبو الحسن «ع» قالوا : هذا أبوه . مجهولة لزكريا بن يحيى .

حرمة الكذب

قوله : (الثامنة عشرة : الكذب حرام بضرورة العقول والأديان ، وبدل عليه الأدلة الأربعة) . أقول : لاشبهة في حرمة الكذب ، فإنه من قبائح الذنوب ، وفواحش العيوب بل هو مفتاح الشرور ، ورأس الفجور ، ومن أشد الجرائم ، وأكبر الكبائر وحرمة من ضروريات مذهب الاسلام ، بل جميع الأديان ، وقد استدل عليها المصنف بالأدلة الأربعة . أما الكتاب والسنة الواردة لدى الخاصة (١) والعامة (٢) في ذلك فذكرها مما لا يحصى . وأما الاجماع فمن المحتمل القريب ، بل المقطوع به أنه مستند الى الكتاب والسنة ، فلا يكون هنا - ناع تعبدى ، كما هو واضح .

وأما العقل فإنه لا يحكم بحرمة الكذب بعنوانه الأولي مع قطع النظر عن ترتب المفسدة والمضرة عليه ، وكيف يحكم العقل بقبح الاخبار بالأخبار الكاذبة التي لا ترتب عليها مفسدة دنيوية أو أخروية . نعم اذا ترتب عليه شيء من تلك المفسد ، كقتل النفوس المحترمة وهتك الأعراض المحترمة ، ونهب الأموال ، أو إيذاء الناس وظلمهم ، ونحوها من المناوئين المحرمة ، فإن ذلك محرم بضرورة العقل ، ولكنه لا يختص بالكذب ، بل يجري في كل ما استلزم شيئاً من الامور المذكورة ولو كان صدقا .

الكذب من الكائز

قوله : (أحدهما في أنه من الكبائر) . أقول : قد عرفت في مبحث الغيبة تحقيق الحال في كون معصية كبيرة . وقد استدل المصنف على كون الكذب من الكبائر في الجملة بعدة من الروايات :

منها روايتنا الأعمش وعيون الأخبار (٣) حيث جعل الامام (ع) الكذب من الكبائر

(١) راجع اصول الكافي بهامش ج ٢ : مرآة العقول ص ٣٢٤ . وج ٣ الوافي ص ١٥٧ . وج ٢ ثل باب ١٣٨ تحريم الكذب من عشرة الحجج ص ٢٣٣ . وج ٢ المستدرک ص ١٠٠ .

(٢) راجع ج ١٠ سنن البيهقي ص ١٩٥ . وج ٣ إحياء العلوم ص ٩٣ .

(٣) راجع ج ٢ ثل باب ٤٥ تعيين الكبائر من جهاد النفس ص ٤٦٥ .

في هاتين الروايتين . وفيه أنها وإن كانتا ظاهرين في المقصود ، ولكنها ضعيفة السند (١) ومنها قوله «ع» في رواية عثمان بن عيسى (٢) : (إني الله جعل للشر أقفالا وجعل مفاتيح تلك الأقفال الشراب والكذب شر من الشراب) .

وفيه أولا : أنها ضعيفة السند . وثانياً : أنها مخالفة للضرورة ، إذ لا يلتزم فقيه ، بل ولا متفقه بأن جميع أفراد الكذب شر من شرب الخمر ، فإذا دار الأمر في مقام الاضطرار بين ارتكاب طبعي الكذب - ولو بأن يقول المكروه (بالفتح) : إن عمر فلان مائة سنة مع أنه ابن خمسين - وبين شرب الخمر فلا يحتمل أحد ترجيح شرب الخمر على الكذب .

ومما ذكرناه ظهر الجواب عما دل (٣) على أن المؤمن إذا كذب بغير عذر كتب الله عليه بتلك الكذبة سبعين زنية أهونها كن يزني مع أمه . ومن الواضح أن الزناء بالأم من أكبر الكبائر ، فكذلك الكذب ، على أن هذه الرواية أيضاً ضعيفة السند . ويضاف إلى ذلك ما ذكرناه في مبحث الغيبة ، وهو أن كل واحد من الذنوب مشتمل غالباً على خصوصية لا توجد في غيره ، وكونه أشد من غيره في هذه الخصوصية لا يستلزم كونه أشد منه في جميع الجهات .

نعم قد يكون بعض أفراد الكذب أشد من شرب الخمر والزناء ، كالكذب على الله ، وعلى رسوله ، وكالكذب لقتل النفس المحترمة ، ولإثارة الفتنة ونحوها ، ولا مضايقة في جعله حيفئذ من الكبائر .

ومنها ما عن العسكري «ع» (٤) فإنه قال : (جعلت الخبائث كلها في بيت وجعل مفتاحها الكذب) . بدعوى أن ما يكون مفتاحاً للخبائث كلها لا بد وأن يكون كبيرة .

وفيه أولا : أن الرواية ضعيفة السند . وثانياً : لا ملازمة بين كون الشيء مفتاحاً للخبائث وبين كونه معصية فضلاً عن كونه من الكبائر ، فإنه قد يكون الشيء غير محرم ، ومع ذلك يكون مفتاحاً للحرام ، كالشبهات ومقدمات الحرام ، وعليه ف شأن هذه الرواية شأن الروايات الآمرة بالاجتناب عن الشبهات ، فهي غير دالة على حرمة الكذب فضلاً عن

(١) أما رواية العيون فلما تقدم في ص ٢٤٣ . وأما رواية الاعمش فلاخذ بن يحيى ابن زكريا وغيره .

(٢) ضعيفة لعثمان بن عيسى . راجع كاهن ج ٢ مرآة العقول ص ٣٢٥ . وج ٣ الوافي ص ١٥٧ . وج ٢ ثل باب ١٣٨ تحريم الكذب من عشرة الحجج ص ٢٣٣ .

(٣) رسالة . راجع ج ٢ المستدرک ص ١٠٠ .

(٤) راجع ج ٣ من ج ١٥ البحار ص ٤٣ .

كونه من الكبائر .

قوله : (ويمكن الاستدلال على كونه من الكبائر بقوله تعالى (١) : « إنما يفترى الكذب الذين لا يؤمنون بآيات الله ») . أقول : وجه الدلالة أنه تعالى جعل الكاذب غير مؤمن بآيات الله كافراً بها .

وفيه أن الآية وإن كانت ظاهرة الدلالة على كون الكذب المذكور فيها من الكبائر، ولكن الظاهر من ملاحظة الآية وما قبلها أن المراد بالكاذبين في الآية الشريفة هم الذين يفترون على الله وعلى رسوله في آيات الله ، كاليهود والمشركين ، لزعمهم أن ما جاء به النبي (ص) كله من تلقاء نفسه ومفتريات شخصه ، وقد رد الله كلامهم عليهم بقوله عز من قائل : (إنما يفترى الكذب) . وعلى هذا فالكذابين المذكورون في الآية لم يؤمنوا بالله ورسوله وبالمعاد من الأول ، لا أن الكذب أوجب خروجهم عن الإيمان لكي تدل الآية على مقصد المصنف .

قوله : (كونه من الكبائر من غير فرق بين أن يترتب على الخير الكاذب مفسدة وأن لا يترتب عليه شيء أصلاً) . أقول : ذهب المصنف تبعاً لظاهر الفاضلين والشيعت الثاني إلى أن الكذب مطلقاً من الكبائر ، سواء ترتبت عليه مفسدة أم لا ، واستند في رأيه هذا إلى الاطلاقات المتقدمة التي استدل بها على كون الكذب من الكبائر ، ثم أيده بقول النبي (ص) في وصيته (٢) « لا يذر رضوان الله عليه : (ويل للذي يحدث فيكذب ليضحك به القوم ويل له ويل له) » . بدعوى أن الكاذب المضحك لا يترتب عليها الايقاع في المفسدة إلا نادراً .

والوجه في جعلها من المؤيدات ما ذكره المصنف في مبحث الكبائر من رسالته في العدالة وهو أن من الموازين التي تعد به الخطيئة كبيرة ورود (النص المعتبر على أنها مما أوجب الله عايتها النار) . ومن الواضح أن الوصية المذكورة ضعيفة السند .

أقول : قد عرفت أن الاطلاقات المتقدمة لا تنهض لإثبات المطلوب ، إما لضعف السند فيها ، أو لضعف الدلالة ، وكذلك الشأن في رواية أبي ذر ، فهي وإن كانت ظاهرة في المقصود ، ولكن قد عرفت أنها ضعيفة السند .

والصحيح أنه لا دليل على جعل الكذب مطلقاً من الكبائر ، بل المذكور في رواية أبي

(١) سورة النمل ، آية : ١٠٧ .

(٢) راجع ج ٢ ، باب ١٤٠ تحريم الكذب في الصغير من عشرة الحجج ص ٢٣٤ .
وج ١٤ الوافي ص ٥٦ . ضعيفة بأبي الفضل ورجاء وابن ميمون أو ثمون .

خديجة (١) : (الكذب على الله وعلى رسوله وعلى الاوصياء (ص) من الكبائر) فان الظاهر منها أنها مسوقة للتحديد ، وبيان أن الكذب الذي يعد كبيرة إنما هو الكذب الخاص ، وعليه فتفيد بها المطلقات المتقدمة الظاهرة في كون الكذب بمطلقه من الكبائر بناء على صحتها من حيث السند والدلالة ، ولكن رواية أبي خديجة المذكورة ضعيفة السند .

وفي رسالة الفقيه (٢) : (من قال علي* ما لم أقله فليتبوأ مقعده من النار) . فان الظاهر منها أن الكذب على الرسول من الكبائر بناء على تفسير الكبيرة بما أوعده الله عليه النار في الكتاب العزيز أو في السنة المعتبرة . وعليه فيدخل فيه الكذب على الله وعلى أوصيائه (ع) لئلازمتها للكذب على النبي (ص) ، ولكن الرواية ضعيفة السند .

وفي بعض الأحاديث (٣) أن شهادة الزور والعين القموس « الكاذبة التي يعتمدها صاحبها » من الكبائر .

ومما يؤيد أن الكذب ليس مطلقاً من الكبائر ماورد في رسالة سيف بن عميرة (٤) من التحذير عن الكذب الصغير والكبير ، فان انقسام الكذب الى الصغير والكبير يدل على عدم كونه مطلقاً من الكبائر إلا أن الرواية مرسله .

وفي رواية ابن الحجاج (٥) ما يشعر بعدم كون الكذب مطلقاً من الكبائر .

(١) ضعيفة بمحمد بن علي . راجع ج ٣ الوافي ص ١٧٥ . وج ٢ ثل باب ٤٥ نعيمين الكبائر من جهاد النفس ص ٤٦٤ . وفي ج ٣ الوافي ص ١٥٧ . وكأ بهامش ج ٢ امرأة العقول ص ٣١٥ . وج ٢ ثل باب ١٣٩ تحريم الكذب على الله من عشرة الحجج ص ٢٣٣ بسند آخر عن أبي خديجة عن أبي عبد الله (ع) الكذب على الله وعلى رسوله من الكبائر . ضعيفة .

(٢) راجع المصدر المزبور من ج ٢ ثل ص ٢٣٤ .

(٣) راجع الباب ٤٥ المتقدم من ج ٢ ثل ص ٤٦٣ .

(٤) راجع كأ بهامش ج ٢ امرأة العقول ص ٣٢٤ . وج ٣ الوافي ص ١٥٧ . وج

٢ ثل باب ١٤٠ تحريم الكذب في الصغير والكبير من عشرة الحجج ص ٢٣٤ .

(٥) قال : قلت لأبي عبد الله (ع) : الكذاب هو الذي يكذب في الشيء قال : لا من

أحد إلا يكون ذلك منه ولكن المطبوع على الكذب . حسنة لإبراهيم بن هاشم . راجع كأ بهامش ج ٢ امرأة العقول ص ٣٢٥ . وج ٢ ثل باب ١٣٨ تحريم الكذب من عشرة الحجج ص ٢٣٣ .

أقول : المطبوع على كذب المجبول عليه بحيث صار عادة له ، ومن لا يكون —

ولكن الذي يعظم الخطيب ما تقدمت الإشارة إليه في مبحث الغيبة من أنه لا أثر لهذه المباحث ، فإن الذنوب كلها كبيرة وإن كان بعضها أكبر من بعض ، ولذا اختلفت الاخبار في تعدادها . ولو سلمنا انقسامها الى الصغيرة والكبيرة فإن جميعها مضرّة بالعدالة ، فإن العدالة هي الاستقامة والاعتدال ، فأى ذنب ارتكبه المكلف فإنه يوجب الخروج عنها .

حرمة الكذب في الهزل والجد

هل يحرم الكذب مطلقاً وإن كان صادراً بعنوان الهزل ، أو تختص حرمة بالكذب الجدي ؟ فنقول : إن الكذب المسوق للهزل على قسمين : فإنه قد يكون الهزل بكذبه بخبراً عن الواقع ، ولكن بداع المزاح والهزل من دون أن يكون إخباره مطابقاً للواقع ، كأن يخبر أحداً بقسودوم مسافر له أو حدوث حادث أو وصول حاجة ليفتر المخاطب بقوله ، فيرتب عليه الأثر ، فيضحك منه الناس ، وهذا لاشبهة في كونه من الكذب ، فإنه عبارة عن الخبر غير الموافق للواقع ، واختلاف الدواعي لا يخرج عن واقعه وحقيقته ، وإذن فيكون مشمولاً لما دل على حرمة الكذب .

وقد يكون الكلام بنفسه مصداقاً للهزل ، بحيث يقصد المتكلم إنشاء بعض المعاني بداعي الهزل المحض من غير أن يقصد الحكاية عن واقع ليكون إخباراً ، ولا يستند الداع آخر من دواعي الإنشاء .

ومثاله أن ينشئ المتكلم وصفاً لأحد من حضار مجاسه بداعي الهزل ، كأن يقول : يا فلان على الجبان والركي على الأبله والعالم على الجاهل ، وهذا لأدليل على حرمة الكذب في القريئة عليه كما استقر به المصنف .

والوجه في ذلك هو أن الصدق والكذب إنما يتصف بهما الخبر الذي يمكن من الخبر ، وقد عرفت : أن المصادر عن الهزل في المقام ليس إلا الإنشاء المحض ، فيخرج عن حدود الخبر موضوعاً .

وقد يقال : بالحرمة هنا أيضاً ، لا إطلاق جملة من الروايات : منها مرسلات سيف المنداهة ، فإنها ظاهرة في وجوب الاتقاء عن صغير الكذب وكبيره في الجد والهزل على وجه الإطلاق وفيه مضاف إلى كونها ضعيفة السند ، أن إنشاء الهزل خارج عن الكذب موضوعاً لا عرفت ، فلا يشمل ما دل على حرمة الكذب . ومن هنا ظهر الجواب عن التمسك برواية

كذلك لا يصدق عليه الكذاب الذي من الصيغ المباحة ، وهو واضح .

أبي ذر المتقدمة من إثبات الويل لمطلق الكاذب ، كما ظهر الجواب عن رواية الحارث الأعور (١) على أن كلمة (لا يصلح) فيها ظاهرة في الكراهة المصطلحة دون الحرمة ، كما أن قوله «ع» في رواية الأصبغ (٢) : (لا يجد العبد طعم الإيمان حتى يترك الكذب هزله وجده) . لا يستفاد منه أزيد من الكراهة ، فإن المكروهات مانعة أيضاً عن وجدان المؤمن طعم إيمانه وكذلك ظهر الجواب عن رواية الحاصل (٣) .

بيان حقيقة الوعد وأقسامه

قوله : (وكيف كان فالظاهر عدم دخول خلف الوعد في الكذب) . أقول : لا بأس بتوضيح حقيقة الوعد ، وبيان حكم الخلف فيه . أما حقيقة الوعد فإنه يتحقق بأحد أمور ثلاثة ، الأول : أن يخبر المتكلم عن عزمه على الوفاء بشيء ، كأن يقول لواحد : إني مازم على أن أعطيك درهماً ، أو إني ملتزم بالحيي . إلى ضيافتك ، أو على إعظامك وإكرامك ، ولا شبهة في كون هذا من أفراد الخير ، غاية الأمر أن الخير به من الأفعال النفسانية أعني العزم على الفعل الخارجي نظيره لا يخبر عن سائر الأمور النفسانية من العلم والظن والشك والوهم . وعليه فإن كان حين الإخبار عازماً فهو صادق وإلا فهو كاذب ، فتشمله أدلة حرمة الكذب ، ويكون خارجاً عن المقام .

الثاني : أن يلتزم المتكلم ما التزمه بنفسه أو بغيره التي تكلم بها بأن يقول : لك عليّ كذا درهماً أو ديناراً أو ثوباً ، ونظيره صيغ النذر والعهد ، كقولك لله عليّ أن أفعل كذا ، ولا ريب أن مثل هذه الجمل إنشائية محضة ، فلا تتصف بالصدق ، ولا بالكذب بلعني المتعارف ، بل الصدق والكذب في ذلك بمعنى الوفاء بهذا الالتزام وعدم الوفاء به .

الثالث : أن يخبر المتكلم عن الوفاء بأمر مستقبل ، كقوله : أجيئك غداً ، أو أعطيك

(١) عن علي «ع» قال : لا يصلح الكذب جد وهزل . ضعيفة بأبي وكيع . راجع

ج ٢ ثل باب ١٤٠ تحريم الكذب في الصغير والكبير من عشرة الحجج ص ٢٣٤ .

(٢) مجهولة لقاسم بن عروة . راجع كاهن ج ٢ ص ٢٢٥ . وج

٣ الوافي ص ١٥٧ . والباب ١٤٠ المذكور من ج ٢ ثل ص ٢٣٤ .

(٣) عن رسول الله (ص) قال : أنا زعيم بيت في ربض الجنة وبيت في وسط الجنة

وبيت في أعلى الجنة لمن ترك المراء وإن كان محققاً ولمن ترك الكذب وإن كان هازلاً ولمن

حسن خلقه . مجهولة . راجع ج ١٥ البحار كتاب الكفر ص ٤٣ .

درها بعد ساعة ، او ادعوك الى ضيافتي بعد شهر ، وهذه جل خيرية بالجل الشايع ولكنها مخيرة عن امور مستقبلية ، كسائر الجل الخيرية الحاكية عن الحوادث الآتية ، كالاخبار عن قدوم المسافر غداً ، وعن نزول الضيف يوم الجمعة ، وعن وقوع الحرب بين السلاطين بعد شهر . ولا شبهة في انصاف هذا القسم من الوعد بالصدق والكذب ، فانها عبارة عن موافقة الخبر للواقع وعدم موافقته له من غير فرق بين انواع الخبر ، وهو واضح .

وأما حرمة الكذب هنا فان تنجزها يتوقف على عدم إخراج تحقق الخبر به في ظرفه ، فيكون النهي عنه منجزاً ح . وأما لو أحرز حين الاخبار تحقق الوفاء بوعد في ظرفه ، ولكن بدا له ، او حصل له المانع من باب الاتفاق ، واصبح مسلوب الاختيار عن الاتمام والانهاء لم تكن الحرمة متعجزة وإن كان إخباره هذا في الواقع كذباً . وأما حكم المقام من حيث خلف الوعد فسيأتي التكلم عليه .

ومن هنا اتضح أن النسبة بين حرمة الكذب وبين خلف الوعد هي العموم من وجه ، فانه قد يتحقق الكذب المحرم حيث لا مورد لخلف الوعد ، وقد يوجد خلف الوعد حيث لا يوجد الكذب المحرم ، وقد يجتمعان .

وقد ظهر من مطاوي ما ذكرناه ان الاخبار اذا كان عن الامور المستقبلية كان صدق الخبر وكذبه متوطنين بتحقيق الخبر به في ظرفه على نحو الشرط المتأخر وعدم تحققه فيه .

وعليه فإذا كان عازماً على الوفاء بوعد حين الاخبار فهل يجب عليه البقاء على عزمه هذا ما لم يطرأ عليه العجز صوناً لكلامه عن الانصاف بالكذب : او لا يجب عليه ذلك ؟ الظاهر هو الثاني ، فانه لا دليل على وجوب إتمام العزم ، وعلى حرمة العدول عنه لكي لا يتصف كلامه السابق بالكذب ، ونظير ذلك الاخبار عن عزمه على إيجاد فعل في الخارج ، كإرادة السفر ونحوه ، ولم يتوهم أحد وجوب البقاء على عزمه السابق لئلا يتصف كلامه بالكذب على نحو الشرط المتأخر ، واما الادلة الناهية عن الكذب فهي مختصة بالكذب الفعلي ، فلا تشمل غيره كما سيأتي .

خلف الوعد

قد عرفت : ان حقيقة الوعد إنما تتحقق بأحد امور ثلاثة . واما المراد من خلفه فهو نقض ما التزم به وترك ما وعده وعدم إنجائه وإتمامه . فهل هذا حرام أم لا ؟ قد يقال بالشرعة بدعوى انه من افراد الكذب ، فيكون مشمولاً لعموم ما دل على حرمة . ولكننا دعوى جزائية ، فان ما دل على حرمة الكذبة يختص بالكذب الفعلي الابتدائي ، فلا يشمل الكذب في مرحلة البقاء ، وإن شئت قلت : المحرم إنما هو إيجاد الكلام الكاذب لا إيجاد صفة الكذب في كلام سابق .

ونظير ذلك ما حققناه في كتاب الصلاة في البحث عن معنى الزيادة في المكتوبة ، وقلنا : إن المراد بها هو الزيادة الابتدائية : أي الشيء الذي لا يطابق للمأمور به حين صدوره من الفاعل ، بحيث اذا وجد لم يوجد إلا بعنوان الزيادة .

وعليه فإذا أوجد المصلي شيئاً في صلاته بعنوان الجزئية او الشرطية ، ثم بدا له ما أخرجه عن عنوانه الأولي ، وألحقه بالزيادة لم يكن محكوماً بحكم الزيادة في الفريضة ، فلا تشمل عليه قوله (٤٦) (١) : (من زاد في صلاته فعلياً الاعادة) .

وكذلك في المقام ، فان ما دل على حرمة الكذب يختص بالكذب الابتدائي الفعلي المعنون بعنوان الكذب حين صدوره من المتكلم . اما اذا وجد كلام في الخارج ، وهو غير متصف بالكذب ، ولكن عرض له ما ألحقه بالكذب بعد ذلك فلا يكون حراماً ، لانصراف ما دل على حرمة الكذب عنه وإن صدق عليه مفهوم الكذب حقيقة من حيث مخالفة المتكلم لو وعده وعدم جريه على وفق عهده ، ولذا يطلق عليه وعد كاذب ووعد مكذوب ، كما يطلق على الوفاء به وعد صادق ووعد غير مكذوب .

وقد استدلل على حرمة مخالفة الوعد على وجه الاطلاق بالأخبار الكثيرة (٢) الدالة

(١) راجع ج ١ ثل باب ١٩ بطلان الفريضة بالزيادة من الخلل ص ٥١٤ .

(٢) في كاهن ج ٢ مرآة العقول باب خلف الوعد ص ٣٥٤ . وج ٣ الوافي

ص ١٥٧ . وج ٢ ثل باب ١٠٩ استحباب الصدق في الوعد من عشرة الحجج ص ٢٢٢ : عن هشام بن سالم قال : سمعت أبا عبد الله (ع) يقول : عدة المؤمن أخاه نذر لا كفارة له فمن أخلف فبخلف الله بدأ ولحقته تعرض وذلك قوله تعالى : يا أيها الذين آمنوا لم تقولون مالا تعملون الخ . حسنة لابراهيم بن هاشم المقت الغضيب —

على وجوب الوفاء به .

أقول : الروايات الواردة في هذا المقام كثيرة جداً ، وكلها ظاهرة في وجوب الوفاء بالوعد ، وحرمة مخالفته ، ولم نجد منها ما يكون ظاهراً في الاستحباب . ولكن خالف الوعد حيث كان يعم به البلوى لجميع الطبقات في جميع الأزمان ، فلو كان حراماً لاشتهر بين الفقهاء كاشتهار سائر المحرمات بينهم ، مع ما عرفت من كثرة الروايات في ذلك ، وكونها يجرى منها ومسمع ، ومع ذلك كله فقد أفتوا باستحباب الوفاء به وكرهه مخالفته حتى المحدثين منهم كصاحبي الوسائل والمستدرك وغيرها مع جودهم على ظهور الروايات ، وذلك يدلنا على أنهم اطلعوا في هذه الروايات على قرينة الاستحباب ، فأعرضوا عن ظاهرها .

ولكننا قد حققنا في علم الأصول أن إعراض المشهور عن العمل بالرواية الصحيحة لا يوجب وهناً ، كما أن عملهم بالرواية الضعيفة لا يوجب اعتبارها ، إلا إذا رجع إعراضهم إلى تضعيف الرواية ، ورجع عملهم إلى توثيقها . وإذن فلا وجه لرفع اليد عن ظهور الروايات المذكورة على كثرتها ، وحملها على الاستحباب .

ولكن الذي يسهل الخطب أن السيرة القطعية بين المتشرعة قائمة على جواز خلف الوعد ، وعلى عدم معاملة من أخلف بوعده معاملة الفساق . ولم نعهد من أئمة أصحابنا أن ينكروا على مخالفة الوعد كإنكارهم على مخالفة الواجب وإرتكاب الحرام ، فهذه السيرة القطعية تكون قرينة على حمل الأخبار المذكورة على استحباب الوفاء بالوعد ، وكرهه مخالفته نعم الوفاء به والجري على طبقه من مهابات الجهات الأخلاقية ، بل ربما توجب مخالفته سقوط الشخص عن الاعتبار في الأنظار ، لحكم العقل والعقلاء على مرجوحيته . ومع ذلك كله فرفع اليد عن ظهور الروايات ، وحملها على الاستحباب يحتاج إلى الجراءة والأوفق بالاحتياط هو الوفاء بالوعد .

وقد يستدل على الحرمة أيضاً بقوله تعالى (١) : (لم تقولون مالا تفعلون كبر مقتاً عند الله أن تقولون مالا تفعلون) . حيث قيل (٢) : (كبر أن تعدوا من أنفسكم مالا تفعلون)

— وعن شعيب المقرئ في عن أبي عبد الله «ع» قال : قال رسول الله (ص) : من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليف إذا وعد . حسنة لأبراهيم .

وغير ذلك من الروايات المذكورة في المصدر المذكور من ثل و ج ٢ المستدرك ص ٨٥ و ص ٩٢ . و ج ٢ ثل باب ١٢٢ وجوب أداء حق المؤمن من عشرة الحج .

(١) سورة الصف ، آية : ٢ .

(٢) ج ٥ مجمع البيان ط صيدا ص ٢٧٨ .

به مقتاً عند الله) . وقد استشهد الامام «ع» بهذه الآية ايضاً على ذلك في بعض الروايات المتقدمة في الحاشية .

وفيه ان الآية أجنبية عن حرمة مخالعة الوعد فانها راجعة الى ذم القول بغير العمل وعليه فلو ردها احد الأمرين على سبيل مانعة الخلو .

الأول : ان يتكلم الانسان بالأطويل الكاذبة بأن يخبر عن اشياء مع علمه بكذبها وعدم موافقتها للواقع ونفس الأمر ، فان هذا حرام بضرورة الاسلام كما تقدم .
الثاني : موارد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر : بأن يأمر الناس بالمعروف ، ويتركه هو ، وينهاهم عن المنكر ، ويرتكبه ، وهذا هو الظاهر من الآية ، ومن الطبعي في تفسيرها . (١) .

وعليه فشان الآية شأن قوله تعالى (٢) : (أتأمرون الناس بالبر وتنسون انفسكم) . وهذا ايضاً حرام بالضرورة بل هو اقوى من الأمر بالمنكر والنهي عن المعروف بالقول ، لكونه ترويحاً للباطل بالعمل ، ومن البديهي ان تأثيره في الترويح اقوى من تأثير القول فيه .
واما الوعيد فن حيث القاعدة يجري فيه ما جرى في الوعد إنشاء وإخباراً ، واما من حيث الروايات فلا تشمله الأحاديث المتقدمة في الحاشية الظاهرة في الوجوب ، بداهة انه لا يجب الوفاء بالوعيد قطعاً ، بل قد يحرم ذلك في بعض الموارد جزئياً .

خروج المبالغة عن الكذب موضوعاً

قوله : (ثم إنه لا ينبغي الاشكال في ان المبالغة في الادعاء وإن بلغت ما بلغت ليست من الكذب) . أقول : اذا كانت المبالغة بالزيادة على الواقع كانت كذباً حقيقة ، كما اذا أعطى زيداً درهماً فيقول : أعطيته عشرة دراهم ، او اذا زار الحسين (ع) اوبقية المشاهد المشرقة او الكعبة المكرمة مرة واحدة فيقول : زرت عشرين مرة ، ومن هذا القبيل تأدية المعنى بلفظ واحد موضوع للكثرة والمبالغة ، كاطلاق الضراب على الضارب ، فانه إخبار عن الكثرة بالمعنى . نعم لو قامت قرينة خارجية على إرادة الواقع ، وكون استعمال اللفظ فيه لاجل المبالغة فقط لما كان كذباً .

ومثله ما هو متعارف بين المتحاورين من استعمال بعض الفصول من الأعداد في مقام

(١) ج ٥ مجمع البيان ص ٢٧٨ .

(٢) سورة البقرة ، آية : ٤١ .

التكثير والاهتمام ، كلفظ سبع أو سبعين أو ألف ، فيقول المولى لعبدته مثلاً : لو اعتذرت مني ألف مرة لما قبلت عذرك ، ومن ذلك قوله تعالى (١) : (إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم) . كما ذكره الطبرسي (٢) فإن الغرض من الآية هو نفي الغفران رأساً .

وتجوز المبالغة أيضاً بالتشبيه والاستعارة ، كتشبيه الرجل العالم بالبحر المواجه ، وتشبيه الوجه الحسن بغلقة القمر ، وكالكناية عن الجود بكثرة الرماد ، وهزال القصيل ، وجبن الكلب ، واستعارة الأسد والسيف البتار للرجل الشجاع ، ولا يعد شيء منها كذباً ، وكيف والقرآن الكريم وخطب الأنبياء وكلمات الفصحاء مشحونة بذلك ، بل ربما تكون هذه الخصوصيات وأمثالها ، وجبة لقوة الكلام ، ووصوله الى حد الإعجاز أو ما يقرب منه .

والوجه في خروج المبالغة بأقسامها عن الكذب هو أن المتكلم إنما قصد ألا يخبر عن لب الواقع فقط ، إلا أنه بالغ في كيفية الأداء فتخرج عن الكذب موضوعاً ، نعم إذا اتقى ما هو ملاك المبالغة من وجه الشبه ونحوه كان الكلام كاذباً .

خروج التورية عن الكذب

قوله : (وأما التورية وهو أن يريد بلفظ معنى مطابقاً للواقع) . أقول : المعروف بين أهل اللغة وغيرهم أن الكذب نقيض الصدق فصدق الكلام بالمطابقة ، وكذبه بعدم المطابقة وإنما الكلام في بيان معنى المطابق (بالكسر) - وأنه عبارة عما يظهر من كلام المتكلم أو عبارة عن مراده منه - وبيان للمطابق (بالفتح) : وأنه عبارة عن الواقع والنسبة الخارجية ، أو عن اعتقاد المخبر ، أو عن كليهما .

فذهب المشهور الى أن صدق الخبر بمطابقته بظهوره للواقع ، وكذبه عدم مطابقته للواقع بدعوى أن هيئة الجملة الخيرية إنما وضعت لتحقيق النسبة في الخارج ، سواء كانت النسبة ثبوتية أو سلبية ، كما أن ألفاظ أجزائها موضوعة للبيان التصورية من الموضوع والمحمول ومتعلقاتها ، فمطابقة الخبر لتلك النسبة الخارجية الواقعية صدق ، وعدمها كذب ، فإذا قيل :

(١) سورة التوبة : آية ٨١ .

(٢) في ج ٢ مجمع البيان ط صيدا ص ٥٥ : الوجه في تعليق الاستغفار بسبعين مرة المبالغة ، لا العدد المخصوص ، والمراد بذلك نفي الغفران جملة . وقيل : إن العرب تسالغ بالسبعة والسبعين ، ولهذا قيل للأسد : السبع ، لأنهم تأولوا فيه لقوته أنها ضوعفت له سبع مرات .

زيد قائم فإن هذا القول يدل على تحقق النسبة الخبرية في الخارج أعني اتصاف زيد بالقيام ،
فإن طابقها كان صادقاً ، وإن خالفها كان كاذباً .

وفيه أولاً : أنه قد لا تكون للنسبة خارجية أصلاً كقولنا شريك الباري ممتنع ، واجتناع
التقيضين محال ، والدور أو التسلسل باطل ، وما سوى الله ممكن ، إذ لا وجود للامتناع
والامكان والبطان في الخارج . إلا أن يقال : إن المراد بالخارج ماهو أعم منه ومن
نفس الأمر ، ومن البين أن الامثلة المذكورة مطابقة للنسبة في نفس الامر ، وتفسير الخارج
بذلك ظاهر المحقق التفتازاني حيث قال في المطول بعد تفسيره الصدق بمطابقة الخبر للواقع ،
والكذب بعدم مطابقته للواقع : (وهذا معنى مطابقة الكلام للواقع والخارج وما في
نفس الامر) .

وثانياً : أن الالتزام المذكور لا يتفق مع تعريف القضية بأنها تحتمل الصدق والكذب ،
فإن دلالة الجملة على وقوع النسبة في الخارج تقتضي الجزم بالوقوع ، ومقتضى التعريف
المذكور هو الشك في ذلك ، وما لا يجتمعان .

وثالثاً : لو كانت الجمل الخبرية هيئاتها موضوعاً للنسبة الخارجية لكانت دلالاتها عليها
قطعية . كما أن دلالة الالفاظ المفردة على معانيها التصورية قطعية ، فإن الشك لا يتطرق الى
الدلالة بعد العلم بالموضوع له وإرادة اللفظ ، مع أنه لا يحصل للمخاطب بعد سماع الجمل
الخبرية غير احتمال وقوع النسبة في الخارج ، وقد كان هذا الاحتمال حاصلًا قبل سماعها .
لا يقال : قد يحصل العلم بوقوع النسبة في الخارج من إخبار المتكلم لقوة الوثوق به ،
فإنه يقال : ليس موضع بحثنا إذا اشتملت الجملة الخبرية على قرائن خارجية تدل على صدقها ،
بل مورد الكلام هو نفس الخبر العاري عن القرائن ، على أنه لا يتم إلا مع الوثوق بالمتكلم ،
ومورد البحث أعم من ذلك .

لا يقال : إن المخاطب يحصل له من سماع الخبر مالم يحصل قبله من العلوم ، فكيف يسوغ
القول : بأن استماع الخبر لم يفده غير ما كان يعرفه أولاً .

فإنه يقال : إن ما يحصل للمخاطب من المعاني التصورية وغيرها فيما ستذكره غير مقصود
للقائل بوضع الجمل الخبرية للنسب الخارجية ، وما هو مقصوده لا يحصل من ذلك .

وعن النظام ومن تابعه : إن صدق الخبر مطابقته لاعتقاد الخبر : وكذبه عدمها وإن
كان الاعتقاد خطأ ، واستدل عليه بآية المنافقين (١) بدعوى أن الله سجل عليهم بأنهم

(١) سورة المنافقين ، آية : ١ .

لكاذبون في قولهم : إنك لرسول الله ، لعدم اعتقادهم بالرسالة المحمدية وإن كان قولهم مطابقاً للواقع .

وأجابوا عنه بأن المنافقين لكاذبون في شهادتهم للرسالة ، لعدم كونها عن خلوص الاعتقاد . وتوضيح ذلك يحتاج الى مقدمتين :

الاولى : أن الشهادة في العرف واللغة (١) بمعنى الحضور سواء كان حضوراً خارجياً - كقوله تعالى (٢) : (فن شهد منكم الشهر فليصمه) . وكقول المسافر : شاهدت البلد الفلانية وأقمت فيها - أم حضوراً ذهنياً ، كحضور الواقعة في ذهن الشاهد .

الثانية : أن الخبر به قد يكون أمراً خارجياً ، وقد يكون أمراً اعتبارياً ، وقد يكون أمراً ذهنياً كالإخبار عن الصور النفسانية .

فيتجلى من هاتين المقدمتين أن الإخبار عن الشهادة بالرسالة مبني على حضور الخبر به والمشهود به في صقع الذهن ، لأن الشهادة ليست من الأعيان الخارجية . وحيث إن المنافقين غير معتقدين بالرسالة ، ولم يكن الخبر به وهو الاعتقاد بالنبوة موجوداً في أذهانهم فرمام الله الى الكذب والفرية ، فلا دلالة في الآية على مقصود النظام .

ويضاف الى ذلك انه لو اخبر احد عن قضية لم يعتقد بوقوعها في الخارج وهي واقعة فيه ، فانه على مسلك النظام خبر كاذب ، مع أنه صادق بالضرورة .

وعن الجاحظ أن صدق الخبر مطابقته للواقع والاعتقاد معاً ، وكذبه عدم مطابقته لمعاً ، وغير ذلك لاصدق ولا كذب ، واستدل على رأيه هذا بقوله تعالى (٣) : (أفترى على الله كذباً أم به جنة) . فان الإخبار حال الجنة غير الكذب ، لأنهم جعلوه قسماً للافتراء . وغير المصدق ، لعدم مطابقته للواقع في عقيدتهم .

وفيه أنا نرى بالعيان ، وتشاهد بالوجدان وبحكم الضرورة انحصار الخبر بالصدق والكذب وعدم الواسطة بينهما . وأما الآية المذكورة فهي غريبة عن مقصود الجاحظ ، لأن الظاهر منها أن المشركين نسبوا اخبار النبي (ص) الى الافتراء الذي هو كذب خاص ، او الى الإخبار حال الجنة الذي لا أثر له عند العقلاء .

والتحقيق أن الجمل بأجمعها خبرية كانت أم انشائية قد وضعت بهيئتها النوعية لابرار الصور الذهنية ، واظهار الدعاوى النفسانية (ماشئت فعبر) فان الواضع (أي شخص كان) إنما تعهد (وتابعه بقية الناس) بأنه متى أراد ان يبرز شيئاً من دعاويه ومقاصده ان يحكم

(١) في المنجد : شهد المجلس حضره .

(٢) سورة البقرة ، آية : ١٨٩ . (٣) سورة سبأ ، آية : ٨ .

يحملة مشتملة على هيئة خاصة تفي بمراءه وأداء دعواه في مقام المحادثة والمهاورة ، وهذه الجهة : أعني إبراز المقاصد النفسانية بمظهر إنمائي في مرحلة دلالة اللفظ على معناه الموضوع له ، فيشارك فيها جميع الجمل خبرية كانت أم إنشائية ، بل يشترك فيها جميع الالفاظ للموضوعة مفردة كانت أم مركبة .

والوجه فيه أن دلالة اللفظ على معناه بحسب العلاقة الوضعية أمر ضروري ، فلا يعقل الانفكاك بينها في مرحلة الاستعمال إلا بانسلاخ اللفظ عن معناه بالقرائن الخارجية .

وهذه الدعاوي النفسانية على قسمين :

الاول : ان تكون أمراً اعتبارياً محضاً قائماً بنفسه المعتبر : بأن يعتبر في نفسه شيئاً ثم يظهره في الخارج ببرز من لفظ او غيره من دون قصد للحكاية عن شيء ، وهذا يسمى إنشاء ، ولا يتصف بالصدق والكذب بوجه ، لانه شيء يقوم بالاعتبار الساذج كما عرفت . الثاني : ان تكون حاكية عن شيء آخر ، سواء كان هذا المحكي من القضايا الخارجية كقيام زيد في الخارج أم من الأوصاف النفسانية كالعلم والشجاعة والسخاوة ونحوها ، وهذه الحكاية إن طابقت للواقع المحكي انصفت الدعاوي المذكورة بالصدق ، وإلا فهي كاذبة وأما انصاف الجمل الخبرية بها فمن قبيل انصاف الشيء بحال متعلقه ، كرجل منيع جاره ومؤدب خدامه ، ورحب فئاؤه .

فتحصل من جميع ما ذكرناه ان المراد من المطابق (بالكسر) هو مراد المتكلم : أي الدعاوي النفسانية ، لا ظهور كلامه كما توهم ، وان المراد من المطابق (بالفتح) هو الواقع ونفس الامر المحكي بالدعاوي النفسانية .

واذا عرفت ما تلوناه عليك فنقول : لاشبهة في خروج التورية عن الكذب موضوعاً فانها في اللغة (١) بمعنى السر ، فكأن المتكلم واري مراده عن المخاطب باظهار غيره ، وخيل اليه انه اراد ظاهر كلامه ، وقد عرفت آنفاً ان الكذب هو مخالفة الدعاوي النفسانية للواقع ، لا مخالفة ظاهر الكلام له ، ويتفرع على هذا ان جواز التورية لا يختص بمورد الاضطراب ونحوه ، لانها ليست من مستثنيات الكذب ، بل هي خارجة عنه موضوعاً ، ومن هنا ذهب الاصحاب « فيما سياتي من جواز الكذب عند الضرورة » الى وجوب التورية مع التمكن منها ، وعللوا ذلك بتمكن المتكلم مما يخرج به كلامه عن الكذب .

ثم إن الكلام الذي يورى به قد يكون ظاهراً في بيان مراد المتكلم ، ولكن المخاطب

(١) في مجمع البحرين : ورث الخبر بالتشديد تورية اذا سترته واظهرت غيره ، حيث يكون للفظ معنيان احدهما اشيع من الآخر وتنطق به وتريد الخفي .

لغباوته. وقصور فهمه لا يلتفت اليه ، وهذا خارج عن التورية ، بل هو كسائر الخطابات الصادرة من المتكلم في مقام المحادثة والمحاورة ، ومن هذا القبيل ما نقل عن بعض الأجلة ان شخصاً اقترح عليه ان يعطيه شيئاً من الدراهم ، وكان يراه غير مستحق لذلك ، فأبى السبحة من يده ، وقال : والله إن يدي خالية ، وتخيّل السائل من كلامه انه غير متمكن من ذلك وقد يكون الكلام ظاهراً في غير ما اراده المتكلم ، وهو مورد التورية ، كما اذا اراد احد ان ينكر مقالته الصادرة منه فيقول : علم الله ما قلته ، ويظهر كلمة الوصول على صورة أداة النفي ، ويخيّل الى السامع انه ينكر كلامه .

ومن هذا القبيل ما ذكره سلطان المحققين في حاشية المعالم في البحث عن الجمل . من (انه سئل احد العلماء عن علي «ع» وابي بكر أيها خليفة رسول الله (ص) فقال : من بنته في بيته ، ومنه قول عقيل «ع» امرني معاوية ان ألعن علياً ألا فالعنوه) . ومن هذا القبيل ايضاً ما سئل بعض الشيعة عن عدد الخلفاء فقال : اربعة اربعة اربعة ، وإنما قصد منها الاثمة الاثني عشر ، وزعم السائل انه اراد الخلفاء الاربع .

ومما يدل على جواز التورية ، وخروجها عن الكذب امور :

الاول : نقل ابن ادريس في آخر السرائر (١) من كتاب عبد الله بن بكير عن ابي عبد الله «ع» (في الرجل يستأذن عليه فيقول للجارية : قولي ليس هو ههنا ؟ قال : لا بأس ليس بكذب) .

الثاني : روى سويد بن حنظلة (٢) : (قال : خرجنا ومعا وابل بن حجر يريد النبي (ص) فأخذته اعداء له فخرج القوم ان يحلفوا وحلفت بالله انه اخي نفلي عنه العدو فذكرت ذلك للنبي (ص) فقال : صدقت المسلم اخو المسلم) . وهي وإن كانت ظاهرة الدلالة على جواز التورية ، وعدم كونها من الكذب ، ولكنها ضعيفة السند .

الثالث : ماورد (٣) من نفي الكذب عن قول ابراهيم «ع» : (بل فعله كبيرم هذا) .

(١) راجع ج ٢ ثل باب ١٤١ جواز الكذب في الاصلاح من عشرة الحجج ص ٢٣٤ .

(٢) مرسله ، وضعيفة لسويد . راجع ج ٢ الخلاف باب الحيل آخر الطلاق ص

٩٨ . والمبسوط باب الحيل آخر الطلاق .

ولا يخفى انه وقع اشتباه عجيب في المبسوط حين الطبع ١١ حيث وقعت قطعة من آخر الطلاق بعد ص ٩٨ في آخر احكام المكاتب في ذيل ما لو جنى بعض عبيد المولى بعضاً ، ووقعت قطعة من احكام جناية العبد في آخر الطلاق ، فراجع .

(٣) في كاسامش ج ٢ مرآة العقول باب الكذب ص ٣٢٩ . وج ٣ الوافي —

مع أن كبيرهم لم يفعله ، وعن قوله «ع» : (إني سقيم) وما كان سقيا ، وعن قول يوسف (أيتها العير إنكم لسارقون) وما كانوا سراقا ، فيدل ذلك كله على كون الأقوال المذكورة من التوربة ، وأن التوربة خارجة عن الكذب موضوعا .

نعم يمكن أن يقال : إن نفي الكذب عن قول ابراهيم ويوسف «ع» إنما هو باحفاظ نفي الحكم ، وأنها قد ارتكبا الكذب لإرادة الاصلاح .

ويدل عليه قوله «ع» في رواية الصيقل : (إن ابراهيم إنما قال : بل فعله كبيرهم هذا ، إرادة الاصلاح وقال يوسف إرادة الاصلاح) . وقوله «ع» في رواية عطا : (لا كذب على مصلح ، ثم تلا : أيتها العير الخ) . وقد تقدمت الروايتان في الحاشية .

وبؤيده ما في بعض أحاديث العامة (١) : (إن ابراهيم كذب ثلاث كذبات : قوله : إني سقيم ، وقوله : بل فعله كبيرهم هذا ، وقوله في سارة : إنها اختي) .

ولكن الروايات المذكورة كلها ضعيفة السند ، كما أن بقية الأحاديث التي اطاعت عليها في القصص المزبورة مشتملة على ضعف في السند أيضا وجهالة في الراوي ، فلا يمكن الاستناد اليها بوجه .

— ص ١٥٨ . ج ٢ ط ١ باب ١٤١ جواز الكذب في الاصلاح من عشرة الخج ص ٢٣٤
عن الحسن الصيقل قال : قلت لأبي عبد الله «ع» : إنا قد روينا عن أبي جعفر «ع» في قول يوسف «ع» : أيتها العير إنكم لسارقون ؟ قال : والله ماسر قوا وما كذب . وقال ابراهيم «ع» : بل فعله كبيرهم هذا فاسألوم إن كانوا ينطقون ؟ فقال : والله ما فعلوا وما كذب . إلى أن قال أبو عبد الله «ع» : — : إن ابراهيم «ع» إنما قال : بل فعله كبيرهم هذا إرادة الاصلاح . وقال يوسف «ع» إرادة الاصلاح . مجهولة للحسن الصيقل .

وعن عطا عن أبي عبد الله «ع» قال : قال رسول الله (ص) : لا كذب على مصلح ، ثم تلا : أيتها العير الخ ، ثم قال : والله ماسر قوا وما كذب . ثم تلا : بل فعله الخ ، ثم قال : والله ما فعلوه وما كذب . مجهولة بمعمر بن عمرو وعطا .

وفي الوافي في رواية أبي بصير عن أبي جعفر «ع» ولقد قال ابراهيم «ع» : إني سقيم وما كان سقيا وما كذب . ولقد قال ابراهيم «ع» : بل فعله كبيرهم هذا ، وما فعله وما كذب . ولقد قال يوسف «ع» : أيتها العير إنكم لسارقون ، والله ما كانوا سارقين وما كذب . ضعيفة لمعلى بن محمد . وغير ذلك من الروايات المذكورة في ج ٢ المستدرک ص ١٠٢ وسنأتي في رواية الاحتجاج ما يدل على ذلك .

(١) راجع ج ١٠ سنن البيهقي ص ١٩٨ . ج ٤ مجمع البيان ط صيدا ص ٤٥٠ .

رفع غشاوة

قد يتوهم أنه لا يحصى أن تكون أقوال ابراهيم ويوسف المذكورة كاذبة ، غاية الأمر أنها من الأكاذيب الجائزة ، أما قول ابراهيم «ع» : (إني سقيم) . وقول يوسف «ع» : (أيتها العير إنكم لسارقون) . فصدق الكذب عليها واضح .
وأما قول ابراهيم «ع» : (بل فعله كبيرم هذا فاسألوم إن كانوا ينطقون) . فلأن الشرط فيه إما أن يرجع الى السؤال المذكور فيه ، وإما أن يرجع الى الفعل ، فإن كانت راجعا الى السؤال انحلت الآية الكريمة الى قضيتين : احدها حلية : وهي قوله تعالى (بل فعله كبيرم هذا) والثانية إنشائية مشروطة ، وهي قوله تعالى (فاسألوم إن كانوا ينطقون) أما القضية الاولى فهي كاذبة لكونها غير مطابقة للواقع . وأما القضية الثانية فهي إنشائية لا تنصف بالصدق والكذب .

وإن كان راجعاً الى الفعل الذي نسب الى كبيرم كانت الآية مسوقة لبيان قضية شرطية مقدمها قوله تعالى : (بل فعله كبيرم هذا) وتالياها قوله تعالى : (كانوا ينطقون) فقد دخلت عليها أداة الشرط ، وجعلتها قضية واحدة شرطية ، ومن البديهي أنها ايضا كاذبة ، فإن الصدق والكذب في القضايا الشرطية يدوران مدار صحة الملازمة وفسادها ، ولا شبهة أنها منتفية في المقام ، بداهة أنه لا ملازمة بين نطق كبير الأصنام وبين صدور الفعل منه ، بل الفعل قد صدر من ابراهيم على كل تقدير ، سواء نطق كبيرم أم لم ينطق .

أقول : أما ربي قول ابراهيم : (بل فعله كبيرم هذا) بالكذب لجوابه أنا قد حققنا في مبحث الواجب المشروط من علم الاصول أن الشروط في الواجبات للشرطة إما أن ترجع الى الانشاء : أعني به إبراز الاعتبار النفساني . وإما أن ترجع الى متعلق الوجوب : أي المادة المحضة كما في الواجب المعلق على ما نسب الى المصنف في التقارير . وإما أن ترجع الى المنشأ ، وهو ما اعتبره في النفس ثم أبرزه بالانشاء ، فيكون مرجع القيد في قولنا : إن جاءك زيد فأكرمه هو وجوب الاكرام ، فيصير مفيداً بمعنى زيد .

أما الأول فهو محال ، لأن الانشاء من الامور التكوينية التي يدور أمرها بين الوجود والعدم ، فإذا أوجده المتكلم استحال أن يتوقف وجوده على شيء آخر ، لاستحالة انقلاب الشيء عما هو عليه .

وأما الثاني فهو وإن كان ممكناً في مرحلة الثبوت ، ولكنه خلاف ظاهر الأدلة في مقام

الاثبات ، ولا يمكن المعبر اليه بدون دليل وقربة ، وإذن فيتعين الاحتمال الثالث .
وهذا الكلام بعينه جار في القضايا المشروطة من اجل الخبرية ايضاً ، فان إرجاع القيد فيها
الى نفس الاخبار : أي الألفاظ المظهرة للدعوى النفسانية غير معقول ، لتحقيقه بمجرد
التكلم بالقضية الشرطية ، ولا يعقل بعد ذلك أن تكون موقوفة على حصول قيد او شرط .
واما إرجاعه الى متعلق الخبر وهو وإن كان سائماً في نفسه ، ولكنه خلاف ظاهر
القضايا الشرطية . وح فيتعين إرجاعه الى الخبر به ، وهو الدعوى النفسانية ، مثلاً اذا قال
أحد : إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود ، فان معناه أن دعوى تحقق النهار مقيدة
بطلوع الشمس ، ومع عدم طلوعها فالدعوى منتفية .

وعليه فتقدير الآية (بل فعله كبيرم إن نطقوا فاسألوه) فقد عاقت الدعوى على
نطق كبيرم ، ولما استحال نطقه انتفت الدعوى ، فلا تكون كاذبة . ونظير ذلك قولك :
فلان صادق فيما يقول إن لم يكن فوقنا سماء ، وكقولك ايضاً : لأعتقد إلا ما إن كان له
شريك ، ولأعتقد خليفة للرسول (ص) إن لم يكن منصوباً من الله . هذا ما غنم .
ويؤيد ما ذكرناه خير الاحتجاج (١) عن الصادق «ع» إنه قال : (ما فعله كبيرم وما
كذب إبراهيم ، قيل : وكيف ذلك ؟ فقال : إنما قال إبراهيم : إن كانوا ينطقون ، فان
نطقوا فكبيرم فعل وإن لم ينطقوا فلم يفعل كبيرم شيئاً لما نطقوا وما كذب إبراهيم) .
وقد ذكر المفسرون وجوهاً لتفسير الآية (٢) فراجع .

وأما رمي قول إبراهيم : (إني سقيم) بالكذب فجوابه ان المراد به كونه سقياً في دينه
أي مرتاداً وطالياً في دينه . ويؤيده ما في خير الاحتجاج المتقدم عن الصادق «ع» من قوله
(ما كان إبراهيم سقياً وما كذب وإنما عني سقياً في دينه : أي مرتاداً) . ومعنى المرتاد
في اللغة هو الطلب والميل : أي إني طالب في ديني ومجد لتحصيل الاعتقاد بالمبدأ والمعاد ،
فقد خيل بذلك الى عبدة الأصنام والنجوم انه مريض لا يقدر على التكلم ، فتولوا عنه
مدبرين ، وأخروا المحلّة الى وقت آخر ، وللعلماء فيه وجوه أخرى قد ذكرها المفسرون
في تفاسيرهم .

وأما رمي قول يوسف «ع» : (أيتها العير انكم لسارقون) بالكذب فقد ذكرنا في
الجواب عنه وجوهاً : أظهرها ان المؤذن لم يقل : أيتها العير انكم لسرقت صواع الملك ، بل
قال : انكم لسارقون ، ولعل مراده انكم سرقت يوسف من أبيه ، ألا ترى انهم ليسوا سألوا :

(١) رسالة . ص ١٩٤ .

(٢) راجع ج ٤ مجمع البيان ط صيدا ص ٥٣ .

ماذا تفقدون ؟ قالوا لهم : نفقد صواع الملك ، ولم يقولوا : سرقت ذلك .
ويؤيده ما في خير الاحتجاج المتقدم عن الصادق (ع) من قوله : (انهم سرقوا يوسف
من اييه ألا ترى الخ) .

مسوغات الكذب

جواز الكذب لدفع الضرورة

قوله : (فأعلم انه يسوغ الكذب لوجبهين : أحدهما الضرورة اليه فيسوغ معها بالأدلة
الأربعة) . أقول : لاشبهة في كون الكذب حراماً في نفسه ومبغوضاً بعينه ، لظاهر الأدلة
المقدمة المطبقة على حرمة . وعلى هذا فلا وجه لما زعمه الفزالي (١) من (ان الكذب
ليس حراماً بعينه ، بل فيه من الضرر على مخاطب او على غيره ، فان أقل درجاته أن
يعتقد الخبير الشيء على خلاف ما هو عليه فيكون جاهلاً ، وقد يتعلق به ضرر غيره) .

نعم الظاهر ان حرمة الكذب ليست ذاتية كحرمة الظلم ، ولذا يختلف حكمه بالوجوه
والاعتبارات ، وعليه فإذا توقف الواجب على الكذب ، وانحصرت به المقدمة وقعت المزاوجة
بين حرمة الكذب وبين ذلك الواجب في مقام الامتثال ، وجرت عليها احكام التزامين ،
مثلاً اذا توقف إجماع المؤمن ودفع الهلكة عنه على الكذب كان واجباً .

وقد استدلل المصنف على جواز الكذب في مورد الاضطراب بالأدلة الاربعة : اما الاجماع
فهو وان كان محققاً ، ولكنه ليس إجماعاً تعديداً كاشفاً عن رأي المعصوم ، فان الظاهر ان
المجمعين قد استندوا في فتياهم بالجواز إلى الكتاب والسنة ، فلا وجه لجملة دليلاً مستقلاً في
المسألة ، وقد مر نظير ذلك مراراً .

وأما العقل فهو وان كان حاكماً بجواز الكذب لدفع الضرورات في الجملة ، كحفظ النفس
المحترمة ونحوه ، إلا انه لا يحكم بذلك في جميع الموارد ، فلو توقف على الكذب حفظ مال
يسير لا يضر ذهابه بالمالك فان العقل لا يحكم بجواز الكذب ح .

واما الكتاب فقد ذكر المصنف منه آيتين : الاولى قوله تعالى (٢) : (من كفر بالله من
بعد إيمانه إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان ولكن من شرح بالكفر صدراً فدعاهم لفظ
من الله ولهم عذاب عظيم) . وتقرير الاستدلال ان الآية الشريفة تدل بالمطابقة على جواز

(١) راجع ج ٣ إحياء العلوم بيان ما رخص فيه من الكذب ص ١٧١ .

(٢) سورة النحل ، آية : ١٠٨ .

التكلم بكلمة الكفر والارتداد عن الاسلام عند الاكراه والاضطرار بشرط ان يكون المتكلم معتقداً بالله ومطمئناً بالايمان ، فتدل على جواز الكذب في غير ذلك للمكره بطريق أول الثانية : قوله تعالى (١) : (لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء إلا ان يتقوا منهم تقاة) أي لا يجوز للمؤمنين ان يتخذوا الكافرين اولياء لانفسهم يستعينون بهم ، ويلتجئون اليهم ، ويظهرون المحبة والمودة لهم إلا ان يتقوا منهم تقاة ، فانه يحوز إظهار مودتهم تقية منهم ، فتدل هذه الآية ايضاً على جواز الكذب في سائر موارد التقية بالأولى .

ولكن لادلالة في الآيتين على جواز الكذب في جميع موارد الاضطرار غير مورد الخوف والتقية .

وأما الاخبار المجوزة للكذب في موارد الخوف والتقية فهي اكثر من ان تحصى ، وقد استفاضت ، بل تواترت على جواز الحلف كاذباً لدفع الضرر البدني او المالي عن نفسه او عن اخيه ، وستأتي الاشارة الى جملة منها .

قوله . (إنما الاشكال والخلاف في انه هل يجب ح التورية لمن يقدر عليها أم لا ؟) . اقول : قد وقع الخلاف بين الاعلام في ان جواز الكذب هل هو مقيد بعدم التمكن من التورية أم لا ؟ فليسب المصنف القول الاول الى ظاهر المشهور .

ولكن العبارات التي نقلها عنهم إما غير ظاهرة في مقصوده ، وإما ظاهرة في خلافه . أما الاول : فكالهكي عن الغنية والسرائر وبيع وعد واللمعة وشرحها وجامع المقاصد وغيرها من الكتب ، فان مفروض الكلام فيها إنما هو اشتراط جواز الحلف الكاذب بعدم التمكن من التورية . وأما جواز مطلق الكذب فهو خارج عن مورد كلامهم ، فانهم قالوا في مسألة جواز الحلف لدفع الظالم عن الوديعة : انه يجوز الحلف كاذباً اذا لم يحسن التورية ، وبإلا فيوري بما يخرججه عن الكذب .

واما الثاني : فكالهكي عن المفنعة حيث قال : (من كانت عنده امانة قطالها ظالم فليجحد وإن استحلفه ظالم على ذلك فليحلف ، ويوري في نفسه بما يخرججه عن الكذب - الى ان قال - : فان لم يحسن التورية وكانت نيته حفظ الامانة أجزأته النية وكان مأجوراً) .

اما ان هذه العبارة ظاهرة في خلاف مقصود المصنف فلان المذكور فيها امران : الاول : اذا طلب الظالم الوديعة من الودعي جاز له إنكارها مطلقاً سواء تمكن من التورية أم لا .

الثاني : اذا استحلف الظالم الودعي على إنكار الودعة جاز له الحلف مع عدم التمكن من التورية . ولو كانت نظر صاحب المقنعة الى اعتبار التمكن من التورية في جواز مطاق الكذب لم يفصل بين الحلف وغيره . وعلى الاجمال فلا دلالة في شيء من هذه العبارات المنقولة عن الأصحاب على مقصود المصنف . ثم إن للمصنف وجه ما نسبته الى المشهور بوجهين ، وسنعرض لها فيما بعد انشاء الله .

قوله : (إلا ان مقتضى اطلاقات أدلة الترخيص في الحلف كاذبا لدفع الضرر البدني او المالي عن نفسه او أخيه عدم اعتبار ذلك) . اقول : بعد ما نسب المصنف القول المذكور الى ظاهر المشهور ، ووجهه بوجهين آتيين حاول استفادة حكم المسألة من الاخبار وجعل اعتبار عدم التمكن من التورية في جواز الحلف كاذبا موافقا للاخبار وذکر جملة منها وترك جملة أخرى ، وأحال بعضها الى ما يأتي من جواز الكذب في الاصلاح ، وهي بأجمعها (١) ظاهرة في جواز الحلف الكاذب لدفع الضرر البدني او المالي عن نفسه او عن أخيه على وجه الاطلاق ، وليست مقيدة بعدم التمكن من التورية ، وهي تدل بطريق الاولوية على جواز الكذب بغير حلف لدفع الضرر .

وقد استحسّن المصنف عدم اعتبار القيد المزبور ، لأن ايجاب التورية على القادر لا يخلو

(١) في ج ٣ ثل باب ١٢ جواز الحلف باليمين الكاذبة من الايمان ص ٢٢٠ عن اسماعيل عن ابي الحسن الرضا (ع) في حديث قال : سألت عن رجل أحلفه السلطان بالطلاق او غير ذلك حلف ؟ قال : لا جناح عليه ، وعن رجل يخاف على ماله من السلطان فيحلفه لينجو به منه ؟ قال : لا جناح عليه ، وسألت هل يحلف الرجل على مال أخيه كما يحلف على ماله ؟ قال : نعم .

وعن السكوني عن رسول الله (ص) : احلف بالله كاذبا ونج اهلك من القتل .
ضعيفة للنوفلي .

وعن الصدوق قال : وقال الصادق (ع) : اليمين على وجهين - الى ان قال - : فأما الذي يوجر عليها الرجل اذا حلف كاذبا ولم تنزله الكفارة فهو ان يحلف الرجل في خلاص امرىء مسلم او خلاص ماله من متعد يتعدى عليه من لص او غيره .

وعن زرارة عن ابي جعفر (ع) قال : قلت له : انا نمر على هؤلاء القوم فيستحلّقوننا على اموالنا وقد أدبنا زكاتنا ؟ فقال : يا زرارة اذا خفت فأحلف لهم ماشاؤا . موثقة لابن بكير وفي ج ٢ ثل باب ١٤١ من عشرة الحجج ص ٢٣٦ في كتاب الاخوان عن الرضا (ع) :

وان الرجل يكذب على أخيه يريد به نفعه فيكون عند الله صادقا .

عن الإلزام بالعسر والخرج (فلو قيل : بتوسعة الشارع على العباد بعدم ترتيب الآثار على الكذب فيما نحن فيه وإن قدر على التورية كان حسناً) .

ثم أنه (ره) احتاط في المسألة ، ورجع إلى مانسبه إلى ظاهر المشهور ، وجهله ، مطالباً للقاعدة ، وقال : (إلا أن الاحتياط في خلافه ، بل هو المطابق للقواعد لولا استبعاد التقييد في هذه المطلقات ، لأن النسبة بين هذه المطلقات وبين ما دل كالرواية الأخيرة وغيرها على اختصاص الجواز بصورة الاضطرار المستلزم للتمنع مع عدمه مطلقاً عموم من وجه ، فيرجع إلى عمومات حرمة الكذب فتأمل) . فإرادته من التقييد ما ذكره قيل هذا بقوله : (يصعب على الفقيه التزام تقييدها بصورة عدم القدرة على التورية) . ومراده من المطلقات ما ذكره من الأخبار الواردة في جواز الحلف الكاذب لدفع الضرر البدني أو المالي عن نفسه أو عن أخيه ، وما يأتي من الأخبار الواردة في جواز الكذب للإصلاح .

وتوضيح مراده : أنه إذا قطعنا النظر عن استبعاد التقييد في هذه المطلقات فإن نذهب إليه المشهور هو الموافق للاحتياط ، والمطابق للقواعد ، لأن النسبة بين المطلقات المزبورة وبين رواية سماعة (١) وما في معناها (٢) هي العموم من وجه ، فإن بعض المطلقات ظاهرة في جواز الكذب لمجرد إرادة الإصلاح ، وبعضها ظاهر في جواز الحلف الكاذب لدفع الضرر البدني أو المالي عن نفسه أو عن أخيه ، سواء بلغ ذلك حد الاضطرار أم لا ، ورواية سماعة وما ساووها في المضمون ظاهرة في اختصاص جواز الحلف كاذباً بصورة الخوف والاضطرار والاكرام ، فتدل بمفهومها على حرمة في غير الموارد المذكورة . وح فتقع المعارضة بين مفهوم رواية سماعة وبين مطلقات الحلف الكاذب في غير الموارد المذكورة ، كما تقع المعارضة بينها وبين مطلقات الكذب لإرادة الإصلاح في غير الموارد المذكورة أيضاً . فيتساقطان في مورد الاجتماع ، ويرجع إلى عمومات حرمة الكذب .

ولا بعد في تقييد المطلقات ، فإنها واردة بلحاظ حال عامة الناس الذين لا يلتفتون إلى التورية ليقصدها ، ويلتجئوا إليها عند الخوف والتقية . وعليه فلا بأس بتقييدها بمن يتحكن من التورية .

- (١) في ج ٣ مل باب ١٢ جواز الحلف باليمين الكاذبة من الأيمان ص ٢٢٠ عن سماعة عن أبي عبد الله (ع) قال : إذا حلف الرجل نقيّة لم يضره إذا هو أكره واضطر إليه وقال : ليس شيء مما حرم الله إلا وقد أحله لمن اضطر إليه . مرسله .
- (٢) في المصدر المذكور في وثيقة ابن بكير فقال (ع) : يا زرارة إذا خفت فاحلف لهم ماشاً . وغير ذلك من الروايات .

وقد أورد المحقق الأيوبي على المصنف بوجهين :

الوجه الأول : أنه لا مفهوم لرواية سماعة ، فتمسنا ناظرة الى جواز الكذب لا جل الأكره والاضطرار . وأما جوازه في غير مورد الضرورة أو حرمة فيه فخرج عن الرواية .

وفيه أن الظاهر من المحقق المذكور أنه إنما نفى المفهوم عن الرواية ، لأنه لم ينظر إلا الى ذيلها ، وهو مسوق لضرب قاعدة كلية ليس لها مفهوم ، ومن المعلوم أن المصنف إنما أثبت المفهوم للرواية نظراً الى صدرها ، ولا شبهة أنه قضية شرطية مشتملة على عقد شرطي إيجابي ، وهو المنطوق ، وعلى عقد شرطي سلبى وهو المفهوم .

الوجه الثانى : أنا لو سلمنا المعارضة المذكورة التي أبداهها المصنف بين مفهوم رواية سماعة وبين المطلقات المزبورة ، فإنه لا وجه للرجوع الى مطلقات حرمة الكذب ، إذ النسبة بين الاطلاقين هي العموم من وجه ، وبعد تعارضها في مادة الاجتماع ونساقطها فيها يرجع الى أصالة الحل .

وفيه أنه لم يظهر لنا مراده من هذا الاشكال ، فإن النسبة بين الاطلاقين هي العموم المطلق ، لأن ما دل على جواز الكذب أخص مما دل على جرمته ، وإذن فلا مناص عن تقييد مطلقات حرمة الكذب بما دل على جوازه في موارد خاصة .

والتحقيق أنه لا وجه لرفع اليد عن المطلقات الدالة على جواز الحلف كاذباً لإيجاب النفس المحترمة من الجملعة ، ولحفظ مال نفسه أو مال أخيه عن التلف ، فقد ذكرنا في مبحث التعادل والتزجيج من علم الاصول أن من المرجحات في الدليلين المتعارضين بالعموم من وجه ان يلزم من تقديم احدهما إلغاء العنوان المأخوذ في الدليل الآخر على سبيل الموضوعية بخلاف العكس ، وقد مثلنا له في بعض المباحث السابقة (١) بأمثلة متعددة ، ووضح أن ما نحن فيه من هذا القبيل ، فإن المطلقات المذكورة دلت على جواز الحلف كاذباً لإيجاب النفس المحترمة ، ولحفظ مال نفسه أو مال أخيه ، وهي مشتركة مع رواية سماعة وما في معناها في تمييز الحلف كاذباً للاكره والاضطرار ، وإنما تمتاز المطلقات عن رواية سماعة وما يساويها في المضمون باشتغالها على جواز الحلف الكاذب في غير موارد الخوف والاضطرار أيضاً .

وعليه فلو قدمنا رواية سماعة وما في مضمونها على المطلقات المزبورة ، وحكمتنا لذلك بجرمة الحلف كاذباً في غير موارد الاكره والاضطرار لكانت العناوين المأخوذة في تلك

المطلقات : أعني حفظ النفس والمال لنفسه أو لآخيه كلها لاغية .
وأما لو قدمنا المطلقات وحفظنا العناوين المذكورة فيها فإنه لا يلزم منه إلا إلغاء المفهوم فقط عن رواية سماعه وما في معناها . ونتيجة ذلك أنه يجوز الحلف كاذباً لا بنجاء النفس المحترمة ، ولحفظ مال نفسه أو مال أخيه على وجه الإطلاق ، فيقيد بها مادل على حرمة الكذب على وجه الإطلاق .

لا يقال : إن حرمة الكذب ذاتية ، لاستقلال العقل بقبحه ، فليست قابلة للتخصيص ، وأما ارتكابه في موارد الضرورة فلأن العقل يستقل بوجوب ارتكاب أقل القبيحين .
فإنه يقال : قد عرفت آنفاً أن العقل لا يستقل بقبح الكذب في نفسه إلا إذا ترتبت عليه المفسدة ، فلا تكون حرمة ذاتية لا تقبل التخصيص ، فيكشف من مجوز الشارع الكذب في بعض الموارد أنه ليس بقبيح ، لأنه من باب حكم العقل بارتكاب أقل القبيحين .
وقد وجه المصنف كلام المشهور بوجهين : الأول : أن الكذب حرام ، ومع التمكن من التورية لا يحصل الاضطرار إليه ، فيدخل تحت العمومات .

الثاني : أن قبح الكذب عقلي ، فلا يسوغ إلا مع عروض عنوان حسن عليه يغلب على قبحه ، وهذا لا يتحقق إلا مع العجز عن التورية . ولكن قد ظهر لك مما قدمناه آنفاً ضعف الوجهين المذكورين .

وأما المطلقات الدالة على جواز الكذب للإصلاح فلا معارضة بينها وبين رواية سماعه وما في معناها ، ووجه ذلك أن تلك المطلقات إنما دلت على جواز الكذب للإصلاح ، ورواية سماعه وما في مضمونها إنما دلت على حرمة الحلف كاذباً في غير موارد الإكراه والاضطرار والخوف ، فلا وجه لوقوع المعارضة بينها كما يرويه المصنف .

لا يقال : إن مادل على جواز الحلف كاذباً لحفظ النفس والمال دل على جواز الكذب لها بطريق الأولوية كما أشرنا إليه سابقاً ، وعليه فتقع المعارضة بينها وبين رواية سماعه وما في مضمونها في مطلق الكذب أيضاً .

فإنه يقال : لامتناع بين جواز الكذب لحفظ النفس والمال وبين مفهوم رواية سماعه من تخصيص حرمة الحلف كاذباً بغير موارد الإكراه والاضطرار .

قوله : (ثم إن أكثر الأصحاب مع تقييد جواز الكذب بعدم القدرة على التورية الخ) أقول : حاصل كلامه : أن أكثر الأصحاب قيدوا جواز الكذب بعدم التمكن من التورية ومع ذلك فقد أطلقوا القول بفساد ما أكره عليه من العقود والايقات ، ولم يقيدوا ذلك بعدم القدرة على التورية ، وصرح الشهيد الثاني (ره) في الروضة ولك في باب الإطلاق

بعدم اعتبار العجز عنها ، بل في كلام بعضهم دعوى الاتفاق عليه .
وقد أورد المصنف على ذلك بأن المكره على البيع إنما أكره على التلطف بصيغة البيع ، ولم يكره على حقيقته ، فلا يكره على البيع الحقيقي يختص بغير الفساد على التورية ، كما أن الاضطرار على الكذب يختص بالعاجز عنها ، وعليه فإذا أكره على البيع فلم يور مع قدرته على التورية فقد أوجد البيع بإرادته واختياره ، فيكون صحيحاً .

وأجاب عن هذا الإيراد بوجود الفارق بين المقامين ، وحاصله : أن ما أكره عليه في باب المعاملات إنما هو نفس المعاملة وواقعها ، والأخبار الدالة على رفع ما استكره عليه كحديث الرفع ونحوه لم تقيد ذلك بعدم القدرة على التورية ، فإذا أوجد المكره المعاملة فقد أوجد نفس ما أكره عليه ، ويرتفع أثره بالإكراه . وهذا بخلاف الكذب ، فإنه لا يجوز إلا في مورد الاضطرار ، ومن المعلوم أن الاضطرار لا يتحقق مع التمكن من التورية .

وفيه أولاً : أنه لا فارق بين الإكراه والاضطرار ، لأن الإكراه في اللغة يحمل المكره على أمر وإجباره عليه من غير رضى منه ، ولا شبهة في أن هذا المعنى لا يتحقق إذا أمكن التفتي ، كما هو الحال في الاضطرار .

وثانياً : أنا لو لم نعتبر في مفهوم الإكراه أن لا يتمكن المكره من التفتي فإن لازم ذلك جواز ارتكاب المحرمات إذا أكره عليها وإن كان قادراً على التخلص ، كما إذا أكره أحد على شرب الخمر ، وكان متمكناً من مراقبتها على جيبه . وكما إذا أكرهه جائر على أخذ أموال الناس بالظلم والعدوان ، وكان متمكناً من أن يدفع مال الظالم إليه ، ويومه أنه إنما يعطيه من مال غيره ، ولا شبهة في حرمة الارتكاب في أمثال هذه الصور . هذا كله بناء على المشهور ، كما نسب المصنف إلى ظاهره من تقييد جواز الكذب بعدم القدرة على التورية والتحقيق أن يفصل بين الأحكام التكليفية وبين الأحكام الوضعية في باب المعاملات العقود منها والایقاعات . أما الأحكام التكليفية وجوبية كانت أم تحريرية فإن تنجزها على المكلفين ، ووصولها إلى مرتبة الفعلية لتبعثهم على الطاعة والامتثال مشروطة بالقدرة العقلية والشرعية ، واختلاف الدواعي في ترك الواجبات وارتكاب المحرمات لا يؤثر في تبديلها أو في رفعها بوجه .

ومثال ذلك : أن شرب الخمر مع التمكن من تركه حرام وإن كانت شره بداعي رفع العطش أو غيره من الدواعي عدا الإسكار ، كما أن المناط في رفع الأحكام التكليفية هو عدم القدرة على الامتثال ولو بالتورية ونحوها . مثلاً إذا أكره الجائر أحداً على شرب الخمر ولم يتمكن الجبور من تركه بالتورية أو بطريق آخر ، فإن الحرمة ترتفع بحديث الرفع

ونحوه . وأما إذا تمكن من موافقة التكليف بالتورية ، أو بجهة أخرى فلا موجب لسقوط الحرمة .

نعم ظاهر جملة من الروايات الماضية ، وجملة أخرى من الروايات الآتية هو جواز الكذب والحلف الكاذب في موارد خاصة على وجه الإطلاق حتى مع التمكن من التورية ، وعليه فيمتاز حكم الكذب بذلك عن بقية الأحكام التكليفية . ومن هنا ظهر ضعف قول المصنف (إن الضرر المسوغ للكذب هو المسوغ لساخر المحرمات) .
وأما الأحكام الوضعية في المعاملات ، كصحة العقود والإقاعات أو فسادها فهي تدور من حيث الوجود والعدم مدار أمرين : الأول : كوز المتعاملين قادرين على المعاملة بالقدرة التي هي من الشرائط العامة المعتبرة في جميع الأحكام .

الثاني : صدور إنشاء المعاملة عن الرضى وطيب النفس ، لآية التجارة عن تراض ، والروايات الدالة على حرمة التصرف في مال غيره إلا بطيب النفس والرضى ، فإذا انتفى أحد الأمرين فسدت المعاملة ، ولم تترتب عليها الآثار .

وعليه فلو أكره الظالم أحداً على بيع أمواله فباعها بغير رضى وطيب نفس كان البيع فاسداً سواء تمكن المكره في دفع الاكراه من التورية أم لم يتمكن ، وإذا باعها عن طيب نفس كان البيع صحيحاً . وعلى الأجمال فالنات في صحة المعاملات صدورها عن طيب النفس والرضى .

تلخيص

لاشبهة في عدم ثبوت أحكام المكره على المضطر في باب المعاملات ، ووجه ذلك أن حديث الرفع إنما ورد في مقام الامتنان على الأمة . وعلى هذا فلو اضطر أحد إلى بيع أمواله لأداء دينه ، أو لمعالجة مريضه ، أو لغیرهما من حاجاته فإن الحكم بفساد البيع ح مناف للامتنان ، وأما الاكراه فليس كذلك كما عرفت .

قوله : (نعم يستحب تحمل الضرر المالي الذي لا يجحف) . أقول : حاصل كلامه : أنه يستحب تحمل الضرر المالي الذي لا يجحف ، والتجنب عن الكذب في موارد جوازه لحفظ المال ، وحمل عليه قول أمير المؤمنين «ع» في نهج البلاغة (١) : (علامة الإيمان أن تؤثر الصدق حيث يضرك على الكذب حيث ينفعك) .

(٢) راجع ج ٢ تل باب ١٤١ جواز الكذب في الإصلاح من عشرة الحجج ص ٢٣٥ .

وفيه أنه لا دليل على ثبوت هذا الاستعجاب ، فإن الضرر المالي إن بلغ إلى مرتبة يعذر في العرف ضرراً جاز الكذب لدفعه ، وإلا فهو حرام ، لأنصراف الأدلة المجوزة عن ذلك ، فلا دليل على وجوب الوسطة بينهما لكي تكون مستحبة ، وأما قوله (ع) في نهج البلاغة فأجني عن الكذب الجائر الذي هو مورد كلامنا ، بل هو راجع إلى الكذب المحرم ، وأن يتخذ الإنسان وسيلة لانتفاعه ، ومن الواضح جداً أن ترك ذلك من علائم الإيمان .
ويؤيد ما ذكرناه تقابله الصدق المضرر مع الكذب النافع فيه ، لأن الظاهر من الكذب النافع هو ما يكون وسيلة لتحصيل المنافع ، ويكون المراد من الصدق المضرر عدم النفع ، لكثرة إطلاق الضرر عليه في العرف .
وعليه فشان الحديث شأن ماورد (١) من أنه (لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن) .
نعم يمكن الاستدلال على الاستعجاب بناء على التسامح في أدلة السنن بقوله (ع) (٢) :
(اجتنبوا الكذب وإن رأيتم فيه النجاة . فإن فيه المهلكة) . ولكن مفاد الحديث أعم مما ذكره المصنف .

الأقوال الصادرة عن الأئمة (ع) تقيّة

لا خلاف بين المسلمين ، بل بين عقلاء العالم في جواز الكذب لإنجاء النفس المحترمة .
قال النزالي (٣) : (فهما كان في الصدق سفك دم امرئ ، مسلم فالكذب فيه واجب) . وقد تقدمت (٤) دلالة جملة من الآيات والروايات على هذا . بل هو من المستقلات المعقولة ، ومن الضروريات الدينية التي لا خلاف فيها بين المسلمين ، وعلى ذلك فمن أنكره كان منكراً لأحدى ضروريات الدين ، ولحقه حكم منكر الضروري من الكفر ، ووجوب القتل ، وبينونة الزوجة ، وقسمة الأموال .

- (١) راجع ج ١ كتاب ٤٠ الفهار من المعيشة ص ٣٦٢ . و ج ١٠ الروايات باب الفهار ص ٣٦ . و ج ٣٠ ثل باب تحريم الزنا من النكاح المحرم ص ٣٩ و ٤٠ . و ج ٢ ثل باب ٤٥ تعيين الكبائر من جهاد النفس ص ٤٦٣ و ص ٤٦٤ . و ج ٢ امرأة المقول ص ٢٥٦ و ص ٢٦٠ .
- (٢) رسالة . راجع ج ٢ المستدرك باب ١٢٠ تحريم الكذب من عشرة الحجج ص ١٠٠ .
- (٣) راجع ج ٣ إحياء العلوم بيان ما يخص فيه من الكذب ص ١٢٩ .
- (٤) في البحث عن جواز الكذب لدفع الضرورة ص ٤٠٣ و ص ٤٠٤ و ٤٠٥ .

وإذا عرفت ذلك فقد اتضح لك الحال في الأقوال الصادرة عن الأئمة «ع» في مقام التقية ، فأنالو حملناها على الكذب السامع لحفظ أنفسهم وأصحابهم لم يكن بذلك بأس ، مع أنه يمكن حملها على التورية أيضاً كما سيأتي .

وبذلك يتجلى لك اقتضاح الناصبي المتعصب إمام المشككين ، حيث لم يجع بما لم يلجج به البشر ، وقال في خاتمة محصل الأفكار حاكياً عن الزنديق سليمان بن جرير : إن أئمة الرافضة وضعوا القول بالتقية لئلا يظفر معها أحد عليهم ، فانهم كلما (أرادوا شيئاً تكلموا به . فإذا قيل لهم هذا خطأ أو ظهر لهم بطلانه ظنوا : إنما قلناه تقية) .

على أن التفوه بذلك افتراء على الأئمة الطاهرين الذين أذهب الله عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً . قال الله تعالى (١) : (إنما يغتر الكذب الذين لا يؤمنون بآيات الله وأولئك هم الكاذبون) .

قوله : (الأقوال الصادرة عن أئمتنا في مقام التقية) . أقول : حاصل مراده أن ماصدر عن الأئمة «ع» تقية في بيان الأحكام وإن جاز حمله على الكذب الجائز حفظاً لأنفسهم وأصحابهم عن الهلاك . ولكن المناسب لكلامهم والالئق بشأنهم حمله على إرادة خلاف ظاهره من دون نصب قرينة على المراد الجدي ، كأن يراد من قولهم (٢) : لا بأس بالصلاة في ثوب أصابه بحر جواز الصلاة في الثوب المذكور مع تعذر غسله والاضطرار إلى لبسه . ويؤيده تصريحهم «ع» بإرادة المحامل البعيدة في بعض المقامات ، ففي رواية عمار عن أبي عبد الله «ع» (٣) : (فقال له رجل : ما تقول في التوافل ؟ قال : فريضة ، قال : ففزعنا وفزع الرجل فقال أبو عبد الله : إنما أعني صلاة الليل على رسول الله «ص») .

وفيه أنك قد عرفت أنقاً عدم استقلال العقل بقيح الكذب في جميع الموارد ، وإنما هو تابع للدليل الشرعي ، وعليه فهم حرمه الشارع يكشف منه أنه قبيح ، ومما ورد الدليل على جوازه يكشف منه أنه ليس بقبيح . وحينئذ فالكذب الجائز والتورية سواء في الإباحة ولا ترجيح لحل الاختيار للموافقة للتقية على الثاني ..

قوله : (ومن هنا يعلم أنه إذا دار الأمر في بعض المواضع الخ) . أقول : ملخص كلامه : أنه إذا ورد عن الأئمة «ع» أمر وترددنا بين أن نحمله على الوجوب بداعي التقية

(١) سورة النحل ، آية : ١٠٧ .

(٢) راجع ج ١ ، باب ٣٨ نجاسة الخمر من أبواب التجاسات ص ٢٠٠ .

(٣) راجع ج ١ ، باب ٤٦ جواز ترك التوافل من أبواب أعداد الفرائض والتوافل

ص ٢٢٠ . وج ٥ الوالي ص ٢٠ .

أوعلى الاستحباب بداعي بيان الواقع تعين الحل على الثاني : بأن يراد من الأمر معناه المجازي أعني الاستحباب من دون نصب قرينة ظاهرة .

ومثاله أن يراد أمر بالوضوء عقيب ما بعده العامة (١) حدثاً وناقضاً للوضوء ، كالذي والودي ومس الفرج والانتين وغيرها من الأمور التي يراها العامة أحداثاً ناقضة للوضوء فإنه يدور الأمر ح بين جملة على الوجوب بداعي التقية وبين جملة على الاستحباب بداعي بيان الواقع ، ومن المعلوم أن الحل على الثاني أولى ، إذ لم يثبت من مذهب الشيعة عدم استحباب الوضوء عقيب الأمور المذكورة ، ولكن ثبت عدم أنها لا تنقض الوضوء جزماً ، وعليه فتتأدى التقية بإرادة المجاز وإخفاء القرينة .

أقول : قد در المصنف حيث أشار بكلامه هذا إلى قاعدة كلية وضابطة شريفة ، تنفرد عنها فروع كثيرة ، ومن شأنها أن يبحث عنها في علم الأصول في فصل من فصول أبحاث الأوامر .

وتحقيق الكلام فيها أن ما يدور أمره بين الحل على التقية وبين الحل على الاستحباب على ثلاثة أقسام ، الأول : أن يكون ظهوره في بيان الحكم الوضعي المحض ، كما إذا ورد عنهم «ع» أن الرعاف أو الحجامة مثلاً من النواقض للوضوء ، فإنه لا ريب في حل هذا القسم على التقية : بأن يكون المراد أنها ناقضة حقيقة للوضوء ، ولكن صدور هذا الحكم بداعي التقية ، لا بداعي الإرادة الجدية .

الثاني : أن يدل بظهوره على الحكم التكليفي المولوي المحض ، كما إذا فرضنا أن قراءة الدعاء عند رؤية الهلال واجبة عند العامة ومستحبة عندنا ، ووردت رواية من أئمتنا «ع» ظاهرة في الوجوب ، فإن الأمر حينئذ يدور بين حل هذه الرواية على الوجوب بداعي التقية وبين حملها على الاستحباب بداعي الجد . غاية الأمر أن الأئمة «ع» لم ينصب قرينة على مراده الجدي .

وعلى هذا فيناء على مسلك المصنف من كون الأمر حقيقة في الوجوب ومجازاً في غيره يدور الأمر بين جملة على التقية في بيان الحكم ، ورفع اليد عن المراد الجدي : أعني الاستحباب أو جملة على الوجوب الخاص أعني الوجوب حال التقية ، ورفع اليد عن ظهور الأمر في الوجوب المطلق بأن يكون المراد أن قراءة الدعاء عند رؤية الهلال واجبة حال التقية ، أو جملة على الاستحباب ورفع اليد عن ظهور الكلام في الوجوب من دون نصب قرينة على ذلك ، وحيث لا مرجح لأحد الأمور الثلاثة بعينه ، فيكون الكلام مجعلاً .

وأما بناء على ما حققناه في محله من أن الأمر موضوع لواقع الطلب : أعني إظهار الاعتبار النفساني على ذمة المكلف ، فلم يثبت الترخيص من الخارج فإن العقل يحكم بالوجوب وإذا ثبت الترخيص فيه من القرائن الخارجية حمل على الاستحباب ، وعليه فلا مانع من حمل الأمر بقراءة الدعاء عند رؤية الهلال على الاستحباب ، للقطع الخارجي بعدم وجودها عند رؤية الهلال ، فيتعين الاستحباب : إذ ليس هنا احتمال آخر غيره لكي يلزم الاجمال .
الثالث : أن يكون الكلام الصادر عن الإمام «ع» ظاهراً في بيان الحكم التكليفي ، إلا أنه في الواقع بيان للحكم الوضعي الصرف ، كما إذا ورد الأمر بالوضوء عقيب المذي والودي ومس الفرج والاثنيين أو غيرها من الأمور التي يراها العامة أحداثاً ناقضة للوضوء فإن الأمر في هذه الموارد إرشاد إلى ناقضية الأمور المذكورة للوضوء ، كما أن الأمر بالوضوء عقيب البول والنوم إرشاد إلى ذلك أيضاً ، وح فيدور الأمر بين جملة على ظاهره من الناقضية بداعي التقية ، لا الجدل ، وبين جملة على الاستحباب ، فالظاهر هو الأول ، فإن جملة على الثاني يستلزم مخالفة الظاهر من جهتين :

الأولى : حمل ما هو ظاهر في الإرشاد إلى الناقضية على خلاف ظاهره من إرادة الحكم التكليفي . الثانية : حمل ما هو ظاهر في الوجوب على الاستحباب . وأما لو حملناه على التقية فلا يلزم منه إلا مخالفة الظاهر في جهة واحدة ، وهي حمل الكلام على غير ظاهره من المراد الجدي .

جواز الكذب لإرادة الإصلاح

قوله : (الثاني من مسوغات الكذب لإرادة الإصلاح) . أقول : لا شبهة في جواز الكذب للإصلاح بين المتخاصمين في الجملة عند الفريقين نصاً (١) وفتوى ، وتفصيل ذلك

(١) في كآبها مشرأة المقول ص ٣٢٦ . وج ٣ الوافي ص ١٥٧ . وج ٧ ثل باب ١٤١ جواز الكذب في الإصلاح من عشرة الحجج ص ٢٣٤ : عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله «ع» قال : الكلام ثلاثة صدق وكذب وإصلاح بين الناس الحديث . مرسل . وعن عيسى بن حسان قال : سمعت أبا عبد الله «ع» يقول : كل كذب مسؤول عنه صاحبه يوماً إلا كذباً في ثلاثة : رجل كاذب في حربه فهو موضوع عنه أو رجل أصلى بين اثنين يلقي هذا بغير ما يلقي به هذا يريد بذلك الإصلاح فيما بينهما أو رجل وعد أهله شيئاً وهو لا يريد أن يتم لهم . مجهولة بعيسى بن حسان . —

ان النزاع والبغضاء بين المتخاصمين تارة يكون من كلا الطرفين : بأن يكون كل منهما حرباً للآخر ، وقاعدأ لا يقع الضرر به ، واخرى يكون الخقد والنفاق من طرف واحد ، كأن وشى اليه تمام على اخيه كاذباً ففقد عليه ، وكلا القسمين مشمولان لإطلاق مادل على جواز الكذب في مورد الاصلاح .

ويمكن الاستدلال على جواز الكذب للاصلاح بقوله تعالى (١) : (إنما المؤمنون إخوة فأصلحوا بين أخويكم) أي اصلحوا بين المؤمنين اذا تخصموا وتقاتلوا (وانقوا الله) في ترك العدل والاصلاح (لعلكم ترحمون) فان إطلاق الآية يشمل الاصلاح بالكذب ايضاً وح فتكون الآية معارضة لعموم مادل على حرمة الكذب بالعموم من وجه ، وبمسند نساقتها في مادة الاجتماع : أعني الكذب للاصلاح يرجع الى البراءة ، او الى عموم المصلح ليس بكذاب ، فانه ينفي الكذب عن المصلح على سبيل الحكومة .

ولا فرق في جواز الكذب للاصلاح بين ان يكون المصلح احد المتخاصمين او غيرها ، ويدل على تأكيد الحكم في الاول بعض الاحاديث الواردة في حرمة هجران المؤمن فوق ثلاثة ايام . كقوله «ع» في رواية حمران (٢) : (ما من مؤمنين اختلفا فوق ثلاث إلا برأت منهما في الثالثة قيل : هذا حال الظالم فما بال المظلوم ؟ فقال : ما بال المظلوم لا يصير الى الظالم فيقول : أنا الظالم حتى يصلحوا) .

ومن الواضح جداً ان قول المظلوم : انا الظالم كذب ، وقد ذمه الامام «ع» على تركه فيكون مستحباً مؤكداً .

قوله : (وزد في أخبار كثيرة جواز الوعد الكاذب مع الزوجة ، بل مطلق الاهل) . اقول : إن كان الوعد على سبيل الانشاء فهو خارج عن الكذب موضوعاً على ما عرفت سابقاً . وإن كان على سبيل الاخبار ، ولم يحرز التكلم بتحقيق الخير به في ظرفه فهو

..... وعن معاوية بن عمار عن ابي عبد الله «ع» قال : المصلح ليس بكذاب . صحيحة . وغير ذلك من الروايات المذكورة في المصادر المذكورة . وفي ج ٢ المستدرک ص ١٠١ . وج ١٥ البحار كتاب الكفر ص ٤١ .

وفي ج ١٠ سنن البيهقي ص ١٩٧ ليس الكاذب من اصلح بين الناس فقال : خيراً أرأيت خيراً . وغير ذلك من احاديث العامة .

(١) سورة الحجرات ، آية : ١٠ .

(٢) شهولة بمحمد بن حمران . راجع ج ٢ ثل باب ١٤٤ تحريم هجران المؤمن من عشرة الحجج ص ٢٣٥ .

كذب محرم على صورة الوعد ، كما عرفت في البحث عن حكم خلف الوعد .
ولكن ظاهر جملة من الروايات التي تقدم بعضها في البحث عن جواز الكذب للاصلاح
هو جواز الوعد الكاذب للزوجة ، بل لمطلق الأهل ، وعليه فيقيد بها مادل على حرمة
الكذب ، كما يقيد بها ايضاً مادل على وجوب الوفاء بالوعد لو قلنا به ، والله العالم . إلا
أن يقال بعدم صلاحية ذلك للتقييد ، لضعف السند .

حرمة الكهانة

قوله : (التاسعة عشرة : الكهانة) . اقول : ماهي الكهانة ؟ وما حكم الرجوع الى
الكاهن ؟ وما حكم الاخبار عن الامور المستقبلية ؟
أما الكهانة فهي في اللغة (١) الاخبار عن الكائنات في مستقبل الزمان ، وقيل هي عمل
بوجب طاعة الجان للكاهن ، ومن هنا قيل : إن الكاهن من كان له رأي من الجن يأتيه
الاخبار . وهي قرية من السحرا وأخص منه . والعراف (٢) هو المنجم والكاهن ، وقيل :
العراف كالكاهن ، إلا ان العراف يختص بمن يخبر عن الاحوال المستقبلية ، والكاهن بمن
يخبر عن الاحوال الماضية .
وكيف كان فالكهانة على قسمين :

الاول : ان يخبر الكاهن عن الحوادث المستقبلية لاتصاله بالشياطين القاعدين مقاعد

(١) في تاج العروس : كهن له قضى بالغيب ، وفي التوشيح : الكهانة بالفتح ، ويجوز
الكسر ادعاء علم الغيب . قال ابن الأثير : الكاهن الذي يتعاطى الخبر عن الكائنات في
مستقبل الزمان ، ويدعي معرفة الأسرار . فمنهم من يزعم ان له تابعاً من الجن ورأياً يأتي
اليه الاخبار . ومنهم من كان يزعم انه يعرف الامور بمقدمات واسباب يستدل بها على
مواقفها . وهذا يخصونه باسم العراف الذي يدعي معرفة الشيء المسروق ومكان الضالة
ونحوها . وفي مجمع البحرين : ان الكهانة كانت في العرب قبل البعث فلما بعث النبي (ص)
حرست السماء وبطلت الكهانة . وعمل الكهانة قريب من السحرا أو أخص منه .

(٢) في تاج العروس : العراف كشداد ، قال ابن الأثير : العراف المنجم ، او الذي
يدعي علم الغيب .

وفي مفردات الراغب : العراف كالكاهن إلا أن العراف يختص بمن يخبر بالاحوال
المستقبلية والكاهن بمن يخبر عن الاحوال الماضية .

استراق السمع من السماء ، فيطلعون على أسرارها ، ثم يرجعون الى أوليائهم لكي يؤدوها اليهم .
الثاني : ان يغير الكاهن عن الكائنات الأرضية ، والحوادث السفلية لاتصاله بطائفة من
الجن والشياطين التي تلي اليه الأخبار الزاجعة الى الحوادث الأرضية فقط ، لأن الشياطين
قد منعت عن الاطلاع الى السماء وأخبارها بعد بعثة النبي (ص) .

وفي خبر الاحتجاج (١) أطلق لفظ الكاهن على كلا القسمين ، أما إطلاقه على القسم الأول
فهو صريح جملة من فقراته . وأما إطلاقه على القسم الثاني فقد وقع منه في فقرتين :
الأولى : قوله «ع» : (لأن ما يحدث في الأرض من الحوادث الظاهرة فذلك يعلم الشياطين
ويؤديه الى الكاهن ويخبره بما يحدث في المنازل والأطراف) .

الثانية : قوله «ع» بعدما ذكر أن الشياطين كانوا يسترقون أخبار السماء ، ويقذفونها
الى الكاهن : (فنذ منعت الشياطين عن استراق السمع انقطعت الكهانة واليوم إنما يؤدي
الشیطان الى كهانها أخباراً للناس بما يتحدثون به - الى أن قال - : ما يحدث في البعد من
الحوادث) .

فقد أطلق الكاهن في هاتين الفقرتين على الخبر عن الكائنات السفلية بواسطة الشياطين .
ولا ينافيه قوله «ع» : (انقطعت الكهانة) . فإن المراد منها هو الكهانة الكاملة : أعني
القسم الأول .

وتدل على حرمة كلا القسمين مضافاً الى خبر الاحتجاج المتقدم جملة من الروايات من
طرق الخاصة (٢)

(١) ص ١٨٥ فيما احتج الصادق «ع» على الزنديق . رسالة .

(٢) في ج ٢ ثل باب ٥٤ تحريم إتيان العراف بما يكتسب به ص ٥٤٥ في حديث المناهي
إن رسول الله (ص) نهى عن إتيان العراف وقال : من أتاه وصدقه فقد برىء مما أنزل الله
على عبد (ص) . ضعيفة لشعيب بن واقد .

وعن الخصال عن الصادق «ع» من تكهن أو تكهن له فقد برىء من دين عبد (ص) .
ضعيفة لأبي حمزة . وغير ذلك من الروايات المذكورة في ج ٢ المستدرک ص ٤٣٤ . وفي
ج ١ كآباب ٤٢ السحت من المعيشة ص ٣٦٣ . وج ١٠ الوافي ص ٤٢ . وج ٢ ثل باب ٣٢
تحريم أجر الفاجرة بما يكتسب به ص ٥٢٧ : عن السكوني عن أبي عبد الله «ع» جعل
من السحت أجر الكاهن . ضعيفة للنوفلي .

وفي ج ٢ ثل باب ١٦٤ تحريم النجاسة من عشرة الحج ص ٢٤١ : عن المجالس عن
الصادق «ع» : أربعة لا يدخلون الجنة : الكاهن الخ . ضعيفة بأبي سعيد هاشم .

ومن طرق العامة (١) وقد تقدم بعضها في البحث عن حرمة التنجيم والسحر .

حرمة الرجوع الى الكاهن

وأما الرجوع الى الكاهن ، والعمل بقوله ، وترتيب الأثر عليه في الامور الدينية ، والاستناد اليه في إثبات أمر أو نفيه فلا شبهة في حرمة ، بل لاختلاف فيها بين المسلمين ، لكونه افتراء على الله ، وعملاً بالظن الذي لا يفي من الحق شيئاً .
وتدل على الحرمة أيضاً جملة من روايات الفريقين الناهية عن إتيان الكاهن والعراف فان الاتيان اليهم كناية عن تصديقهم ، والعمل بقولهم ، كما في تاج العروس قال : (من أتى كاهناً أو عرافاً اغ : أي صدقهم) . وقد عرفت أن العراف يصدق عليه الكاهن .
وفي رواية الخصال أن (من تكهن أو تكهن له فقد برىء من دين محمد ص) : أي من جاء الى الكاهن وأخذ منه الرأي فليس بمسلم . وقد تقدمت الإشارة الى هذه الروايات في الحاشية .

حكم الاخبار عن الامور المستقبلة

وأما الاخبار عن الامور المستقبلة جزماً فيقع البحث عن حكمه تارة من حيث القاعدة ، واخرى من حيث الرواية .
أما الأول فقد يكون الخبر عن الحوادث الآتية شاكاً في وقوعها في مستقبل الزمان . وقد يكون جازماً بذلك . أما الأول فلا شبهة في حرمة ، لكونه من الكذب المحرم ومن القول بغير علم . وقد عرفت في البحث عن حكم خلف الوعد أن الخبر ما لم يكن جازماً بوقوع الخبر به في الخارج فهو كاذب في إخباره . نعم لو صادف موافق في هذه الحال كان حراماً من جهة التجري .

وأما الثاني فلا وجه لحرمة ، فانه خارج عن الكذب وعن القول بغير علم موضوعاً وحكماً ولكن المصنف ألزم بحرمة لامور :

الأول : خبر الهيثم (٢) : (قال : قلت لأبي عبد الله ع : إن عندنا بالجزيرة رجلان بما

(١) راجع ج ٨ سنن البيهقي باب ما جاء في النهي عن الكهانة ص ١٣٨ .

(٢) صحيحته . راجع ج ٢ ثل باب ٥٤ تحريم إتيان العراف مما يكتسب به ص ٥٤٥ .

أخبر من يأتيه يسأله عن الشيء يسرق أو شبه ذلك ففسأله ؟ فقال : قال رسول الله (ص) : من مشى إلى ساحر أو كاهن أو كذاب يصدقه فيما يقول فقد كفر بما أنزل الله من كتاب (بدعوى أن الإخبار عن الغائبات على سبيل الجزم محرم مطلقاً ، سواء أكان بالكهانة أم بغيرها ، لأنه «ع» حصر الخبير بالشيء الغائب بالساحر والكاهن . والكذاب ، وجعل الكل حراماً .

وفيه أولاً : أن الرواية بقرينة السؤال ظاهرة في الإخبار عن الأمور الماضية من السرقة والفضالة ونحوها ، ولا اشكال في جواز الإخبار عن الأمور الماضية إذا كان الخبير جازماً بوقوعها ، وإنما الكلام في الإخبار على سبيل الجزم عن الحوادث الآتية ، فورد الرواية أجنبي عن محل الكلام .

وثانياً : لدلالة في الرواية على انحصار الخبير عن الأمور المغيبة بالكاهن والساحر والكذاب ، بل الظاهر منها أن الإخبار المحرم منحصر بالإخبار بهذه الطوائف الثلاث . فالامام «ع» بين ضابطة حرمة الإخبار عن الغائبات ، ونظيره ما إذا سئل أحد عن حرمة شرب العصير التمرى ؟ فأجاب بأن الحرام من المشروبات إنما هو الخمر والنبيذ والعصير العنبي إذا غلي ، فإن هذا الجواب لا يدل على حصر جميع المشروبات بالمحرم ، وإنما يدل على حصر المشروبات المحرمة بالأمور المذكورة . وإذن فللدلالة في الرواية على حرمة مطلق الإخبار عن الأمور المستقبلية ولو من غير الكاهن والساحر والكذاب .

وثالثاً : أن غاية ما تدل عليه الرواية أن تصديق الخبير في إخباره حرام ، لأنه غير حجة وأما حرمة إخبار الخبير فلا تدل الرواية على حرمة ، كما هو الحال في إخبار الفاسق وغيره فيما لا يكون قوله حجة .

الثاني : قوله «ع» في حديث المناهي المتقدم في الهامش : (إنه نهى عن إتيان العراف وقال : من أتاه وصدقته فقد برئ ، مما أنزل الله على محمد «ص») . بدعوى أن الخبير عن الغائبات في المستقبل كاهن ويختص باسم العراف .

وفيه أولاً : أنه ضعيف السند . وثانياً : أن إتيان العراف كناية عن العمل بقوله ، وترتيب الأثر عليه ، كما عرفت آتياً ، فلادلالة فيه على حرمة الإخبار عن الأمور المستقبلية بأي نحو كان . .

الثالث : قوله «ع» : في بعض الأحاديث (١) : (لتلايق في الأرض سبب يشاكل الوحي الخ) . فإن الإخبار عن الغائبات والكائنات في مستقبل الزمان من الأمور تشاكل الوحي

(١) مرسل . راجع الاحتجاج فيما احتج به الصادق «ع» على الزنديق «ص» ١٤٥

ومن المقطوع به أنه مبغوض للشارع .
 وفيه أن المنوع في الرواية هو الإخبار عن السماء بوساطة الشياطين ، فانهم كانوا
 يقعدون مقاعد استراق السمع من السماء ، ويطلعون على مستقبل الامور ، ويحملونها الى
 الكهنة ، ويثبونها فيهم ، وقد منعوا عن ذلك بالشهاب الثاقب لئلا يقع في الأرض ما يشاكل
 الوحي . وأما مجرد الإخبار عن الامور الآتية بأي سبب كان فلا يرتبط بالكهانة .
 قوله : (فتبين من ذلك الخ) . أقول : حاصل كلامه : أن للمتحصل مما ذكرناه هو
 حرمة الإخبار عن الغائبات من غير نظر في بعض ماصح اعتباره ، كنبذ من الرمل والجفر
 وفيه أن المناط في جواز الإخبار عن الغائبات في مستقبل الزمان إنما هو حصول
 الاطمئنان بوقوع الخسر به كما عرفت . وعليه فلا فرق بين الرمل والجفر وغيرهما من
 موجبات الاطمئنان .
 ثم إن ظاهر عبارة المصنف هو اعتبار بعض أقسام الرمل والجفر . ولكنه عجيب منه
 (ره) ١١ إذ لم يقم دليل على اعتبارهما في الشريعة المقدسة غاية الأمر أنها يفيدان الظن ،
 وهو لا يغني عن الحق شيئاً .

حرمة اللهو في الجملة

قوله : (العشرون : اللهو حرام) . أقول : لا خلاف بين المسلمين قاطبة في حرمة اللهو
 في الجملة ، بل هي من ضروريات الاسلام ، وإنما الكلام في حرمة على وجه الاطلاق .
 فظاهر جملة من الاصحاب ، بل صريح بعضهم ، وظاهر بعض العامة أن اللهو حرام مطلقاً ،
 فمن المحقق في المعتمد : (قال علمائنا : اللاهي بسفره كالمتنزه بصيده بطراً لا يترخص ، لنا
 أن اللهو حرام ، فالسفر له معصية) .
 وقال العلامة (١) : حرم الحلبي (الرمي عن قوس الجلاءق والاطلاق ليس بجيد ، بل
 ينبغي التقييد بطلب اللهو والبطر) . وفي كلمات غير واحد من الاصحاب إن من سفر
 المعصية طلب الصيد للهو والبطر .
 وفي الرياض (٢) قد استدل على حرمة السابقة في غير الموارد المنصوصة بما دل على
 حرمة مطلق اللهو .

(١) راجع ج ٢ المختلف ص ١٦٤ .

(٢) ج ٢ ص ٤١ .

وعن المالكية (١) (إن كان الفرض من المسابقة للمغالبة والتلويح فيكون حراماً) .
وقد استظهر المصنف من الأخبار الكثيرة حرمة اللّهُ على وجه الإطلاق ، ثم قال :
(ولكن الاشكال في معنى اللّهُ فإن أريد به مطلق اللّهُ كما يظهر من الصحاح والقاموس
فالظاهر أن القول بحرمته شاذ مخالف للمشهور والسيرة ، فإن اللعب هي الحركة لا لفرض
عقلاني ، ولا خلاف ظاهراً في عدم حرمة على الإطلاق ، نعم لو خص اللّهُ بما يكون من
بطر وفسر بشدة الفرح كان الأقوى تحريمه) .

ولكن الأخبار لادلالة لها على حرمة اللّهُ على وجه الإطلاق فإنها على أربع طوائف :
الاولى (٢) : هي الروايات الدالة على وجوب الاتمام على المسافر اذا كانت سفره للصيد
اللّهوي ، فقد يقال : إن هذه الطائفة تدل بالاتزام على حرمة اللّهُ أيضاً ، إذ لا نعرف
وجهاً لاتتمام الصلاة هنا إلا كون السفر معصية للصيد اللّهوي .

ولكنه ضعيف ، إذ غاية ما يستفاد من هذه الأخبار أن السفر للصيد اللّهوي لا يوجب
القصر ، فلا دلالة فيها على كون السفر معصية ، إذ لا ملازمة بين وجوب الاتمام في السفر
وبين كونه معصية ، بل هو أعم من ذلك . والى هذا ذهب المحقق البغدادي (ره) .

الثانية : ما دل على أن اللّهُ من الكبائر ، كما في حديث شرائع الدين عن الأعمش (٣)
قال المصنف : (حيث عد في الكبائر الاشتغال بالملاهي التي تصد عن ذكر الله كالغناء وضرب
الآوتار ، فإن الملاهي جمع الملهي مصدر أو الملهي وصفاً ، لا للملهاة آلة ، لأنه لا يناسب
التمثيل بالغناء) .

ولكن يرد عليه أولاً : أن هذه الرواية ضعيفة السند . وثانياً : لا دلالة فيها على
حرمة اللّهُ المطلق ، بل الظاهر منها أن الحرام هو اللّهُ الذي يصد عن ذكر الله كالغناء
وضرب الآوتار ونحوهما .

وثالثاً : أن الظاهر من اللغة أن الملاهي اسم الآلات ، فالأمر يدور بين رفع اليد عن

(١) راجع ج ٢ فقه المذاهب ص ٥١ .

(٢) راجع ج ٥ الوافي باب من كان سفره باطلا ص ٣٢ . وج ١ ثل باب ٩ من
خرج إلى الصيد للّهُ من صلاة المسافر ص ٥٤٨ . وج ١ التهذيب أبواب الزيارات صلاة
المسافر ص ١٨٤ . وج ١ المستدرک ص ٥٠٢ .

(٣) ضعيفة لبكر بن عبد الله بن حبيب . ومجهولة لأحمد بن يحيى بن زكريا القطان
وغیره من رجال السند .

راجع ج ٢ ثل باب ٤٥ تعيين الكبائر من جهاد النفس ص ٤٠٥ .

ظهوره وحملها على الفعل وبين رفع اليد عن ظهور الغناء وحمله على الغناء في آله اللهو ، ولا وجه لترجيح أحدهما على الآخر ، فتكون الرواية بجملة . بل ربما يرجح رفع اليد عن ظهور الغناء ، كما يدل عليه عطف ضرب الاوتار على الغناء .

ثم إن رواية الاعمش لم يذكر فيها إلا عد الملاهي التي تصد عن ذكر الله من الكبائر . وأما زيادة كلمة الاشتغال قبل كلمة الملاهي فهي من سهو قلم المصنف (ره) ، ولو كانت النسخة كما ذكره لما كان له حمل الملاهي على نفس الفعل ، فإن الاشتغال بالملاهي من أظهر مصاديق الغناء .

الثالثة : الأخبار المستفيضة . بل المتواترة الدالة على حرمة استعمال الملاهي والمعازف ، وفي رواية العميون (١) : (الاشتغال بها من الكبائر) . وفي رواية عنبسة : (استماع اللهو والغناء ينبت النفاق كما ينبت الماء الزرع) . وقد تقدمت الإشارة الى جملة منها ، والى مصادرها في مبحث حرمة الغناء .

وفيه أن هذه الروايات إنما تدل على حرمة قسم خاص من اللهو : أعني الاشتغال بالملاهي والمعازف واستعمالها ، ولا نزاع في ذلك ، بل حرمة هذا القسم من ضروريات الدين ، بحيث يعد منكراً خارجاً عن زمرة المسلمين ، وإنما الكلام في حرمة اللهو على وجه الإطلاق ، وواضح أن هذه الأخبار لا تدل على ذلك .

الرابعة : الأخبار الظاهرة ظهوراً بدوياً في حرمة اللهو مطلقاً ، كقوله «ع» في خبر العياشي : (كلما ألمى عن ذكر الله فهو من المبسر) . وفي بعض روايات المسابقة (٢) : (كل لهو المؤمن باطل إلا في ثلاث) . وفي رواية أبي عباد : إن السماع في حيز الباطل واللهو « وسذكراها » . وفي رواية عبد الأعلى (٣) في رد من زعم أن النبي (ص) رخص في أن يقال : جئناكم جئناكم الخ : (كذبوا إن الله يقول : لو أردنا أن نتخذ لهواً لاتخذناه من لدنا الخ) . وفي جملة من روايات الغناء أيضاً ما يدل على أن اللهو من الباطل فإذا ضمنت ذلك الى ما يظهر من الأدلة من حرمة الباطل كجملة من الروايات الدالة على حرمة الغناء (٤) كانت النتيجة حرمة اللهو مطلقاً .

ويرد عليه أن الضرورة دلت على جواز اللهو في الجملة ، وكونه من الامور المباحة ، كاللعب بالسبحة أو اللحية أو الحبل أو الاحجار ونحوها ، فلا يمكن العمل باطلاق هذه

(١) ضعيفة كما تقدم في ص ٢٤٣ . راجع المصدر الزبور من ج ٢ ثل .

(٢) قد تقدم في ص ٣٧٠ . (٣) قد تقدم في ص ٣١٢ .

(٤) قد أشرنا الى مصادرها في ص ٣٠٧ .

الروايات على تقدير صحتها ، وقد أشرنا اليه في مبحث حرمة القمار (١) وشايه فلا بد من حملها على قسم خاص من اللغو أعني الفناء ونحوه ، كما هو الظاهر ، أو حملها على وصول الاشتغال بالأمور اللاغية الى مرتبة يصد طاعته عن ذكر الله ، فإنه يحتمل أن يكون من المحرمات الإلهية .

والحاصل : أنه لا دليل على حرمة اللغو على وجه الإطلاق ، وبما ذكرناه ظهر أيضاً أننا لانعرف وجهاً صحيحاً لا ذكره المصنف (ره) من تقوية حرمة الفرح الشديد .

اللعب واللغو

قوله : (واعلم أن هنا عنوانين) . أقول : قد فرق جمع من أهل الفروق بين اللغو واللعب ، ولا يهمننا التعرض لذلك ، وإنما المهم هو التعرض لحكمها ، وقد عرفت : أنه لا دليل على حرمة مطلق اللغو ، وأما اللعب فإن كان متحداً في المفهوم مع اللغو فحكمه هو ذلك ، وإن كانا مختلفين مفهوماً فلا بد من ملاحظة الأدلة الشرعية ، فإن كان فيها ما يدل على حرمة اللعب أخذ به ، وإلا ف يرجع الى الأصول العملية .

وأما اللغو فذكر المصنف (ره) أنه إن أريد به ما يرادف اللغو كما يظهر من بعض الأخبار (٢) كان في حكمه . وإن أريد به مطلق الحركات اللاغية فلا قوى فيها الكراهة أقول : لا دليل على حرمة مطلق اللغو سواء قلنا بكونه مرادفاً للغو والباطل كما هو الظاهر من أهل اللغة أم لا ، لما عرفت من عدم الدليل على حرمة اللغو على وجه الإطلاق وأما ما ذكره من ظهور الروايات في مرادفة اللغو مع اللغو ففيه أن الروايات المذكورة ناظرة الى اتحاد قسم خاص من اللغو مع قسم خاص من اللغو ، وهو القسم المحرم ، فلا دلالة فيها على اتحاد مفهومها مطلقاً . على أنها ضعيفة السند .

(١) ص ٢٧٠ .

(٢) في ج ٢ ثل باب ١٢٧ تحريم الفناء عما يكتسب به ص ٥٦٥ : في رواية محمد بن أبي عباد وكان مشتهراً بالسباع ويشرب النبيذ قال : سألت الرضا (ع) عن السباع ؟ فقال : لأهل الحجاز فيه رأي وهو في حيز الباطل واللغو أما سمعت الله يقول : وإذا مروا باللغو مروا كراماً . ضعيفة بأبي عباد وغيره .

ويقرب من ذلك ما في باب ١٢٩ تحريم سباع النساء ص ٥٦٦ عن أبي أيوب الخزاز . ضعيف لسهل .

وقد يقال : بحرمة اللغو على وجه الإطلاق لرواية الكاظمي (١) فإن الامام (ع) جعل فيها اللغو المضحك من جملة الذنوب التي تهتك العصم .

وفيه أولاً : أنها ضعيفة السند ، ومجهولة الرواة . وثانياً : أن موضوع التحريم فيها هو اللغو الذي يكون موجباً لمهتك عصم الناس وأعراضهم من الاستهزاء والسخرية والتعير والمهجا ، ونحوها من العناوين المحرمة .

على أنه لا دليل على حرمة إضحاك الناس وإدخال السرور في قلوبهم بالأمور المباحة والجهات السائغة ، بل هو من المستحبات الشرعية والأخلاق المرضية فضلاً كونه موجباً لمهتك العصم ، وإثارة للعداوة والبغضاء .

وقد ذكر ابن أبي الحديد في مقدمة شرح النهج في علي بن أبي طالب (ع) : (وأما سجاجة الأخلاق وبشر الوجه وطلاقة الحيا والتبسم فهو المضروب به المثل فيه حتى طابه بذلك أعداؤه) . وكان الأصل في هذا التعيب عمر بن الخطاب وعمر بن العاص .

وقد ظهر مما ذكرناه أنه لا يمكن الاستدلال على حرمة اللغو مطلقاً بوصية النبي (ص) لأبي ذر (٢) .

ثم إن رواية الكاظمي عدت شرب الخمر واللعب بالقمار من جملة الذنوب التي تهتك العصم أما الأول فلا نه يجر إلى التعرض لأعراض الناس ، بل نفوسهم ، فإن شارب الخمر في حال سكره كالجنون الذي لا يبالي في أفعاله وحركاته .

وأما اللعب بالقمار فلا نه يورث العداوة بين الناس ، حيث تؤخذ به أموالهم بغير عوض واستحقاق . وقد اشير إلى كلا الأمرين في الآية (٣) .

(١) في ج ٢ ثل باب ٤١ تحريم النظار بالمسكرات من الأمر بالمعروف ص ٥١١ : عن زين العابدين (ع) الذنوب التي تهتك العصم شرب الخمر واللعب بالقمار وتماطي ما يضحك الناس من اللغو والمزاح . مجهولة بأحمد بن الحسن القطان وأحمد بن يحيى . وضعيفة بذكر ابن عبد الله بن حبيب .

(٢) ياباذر وأن الرجل يتكلم بالكلمة في المجلس ليضحكهم بها فيهوي في جهنم ما بين السماء والأرض . ضعيفة لما تقدم في ص ٣٨٧ . راجع ج ١٤ الوافي ص ٥٦ .

(٣) إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة الخ . وقد تقدمت في ص ٣٦٩ .

مدح من لا يستحق المدح

قوله : (الحادية والعشرون : مدح من لا يستحق المدح أو يستحق الذم) . أقول : حكى المصنف أن العلامة بعد مدح من لا يستحق المدح أو يستحق الذم في عداد المكاسب المحرمة ثم وجه كلامه بوجوه :

الاول : حكم العقل بقبح ذلك . الثاني : قوله تعالى (١) : (ولا تركنوا إلى الذين ظلموا فتمسكم النار) . الثالث : ما رواه الصدوق عن النبي ص (٢) : (من عظم صاحب دنياً وأحبه لطمع في دنياه سخط الله عليه وكان في درجة مع قارون في التابوت الأسفل من النار) . الرابع : ما في حديث المناهي (٣) من قوله (ص) : (من مدح سلطاناً حائراً أو تخفف أو تضعضع له طمعاً فيه كان قرينه في النار) .

ولكن الظاهر أن الوجوه المذكورة لا تدل على مقصود المصنف : أما العقل فإنه لا يحكم بقبح مدح من لا يستحق المدح بعنوانه الأولي ما لم ينطبق عليه عنوان آخر مما يستقل العقل بقبحها ، كتقوية الظالم ، وإهانة المظلوم ونحوها . وأما الآية فهي تدل على حرمة الركون إلى الظالم والميل إليه ، فلا ربط لها بالمقام . وسيأتي الاستدلال بها على حرمة معونة الظالمين .

وأما النبوي الذي رواه الصدوق فإنه يدل على حرمة تعظيم صاحب المال وإجلاله طمعاً في ماله ، فهو بعيد عما نحن فيه . وأما حديث المناهي ففيه أولاً : أنه ضعيف السند . وثانياً : أنه دال على حرمة مدح السلطان الجائر ، وحرمة تعظيمه طمعاً في ماله ، أو تحصيلاً لرضاه .

(١) سورة هود ، آية : ١١٥ .

(٢) راجع ج ٢ ثل باب ٧١ تحريم معونة الظالمين بما يكتسب به ص ٥٤٨ . مجهولة بموسى بن عمران النخعي النوفلي ، وعمد الحسين بن يزيد ، ومبشر ، وأبي طائشة ، ويزيد ابن عمر وغيرهم .

(٣) مجهولة لشعيب بن واقد . راجع ج ٢ ثل باب ٧٢ تحريم مدح الظالم ص ٥٤٩ . وج ٣ الوافي ص ١٧٩ .

أقول : الحقف بالحاء المهملة : الضيق وقلة المعيشة . والحفوف : الاعتناء بالشيء ومدحه التضعضع : الخضوع .

وعلى الجملة إن الوجوه التي ذكرها المصنف لا تدل على حرمة مدح من لا يستحق المدح في نفسه ، فإن النسبة بينه وبين العناوين المحرمة المذكورة هي العموم من وجه ، وعليه فلا وجه لجعل العنوان المذكور من المكاسب المحرمة ، كما صنعه العلامة وتبعه غيره .

ثم إن مدح من لا يستحق المدح قد يكون بالجملة الخبرية ، وقد يكون بالجملة الانشائية أما الأول فهو كذب محرم إلا إذا قامت قرينة على إرادة المبالغة . وأما الثاني فلا محذور فيه ما لم ينطبق عليه شيء من العناوين المحرمة المذكورة ، أو كان المدح لمن وجبت البراءة منه ، كالبيده في الدين ، وقد تقدم ذلك في مبحث الغيبة ومبحث حرمة سب المؤمن .

لا يخفى أن حرمة مدح من لا يستحق المدح على وجه الإطلاق أو فيما انطبق عليه عنوان محرم إنما هي فيما إذا لم يلتجئ إلى المدح لدفع خوف أو ضرر بدني أو مالي أو عرضي ، وإلا فلا شبهة في الجواز .

ويدل عليه قولهم (ع) (١) في عدة روايات : (إن شر الناس عند الله يوم القيامة الذين يكرمون اتقاء شرم) . وكلك تدل عليه أخبار التنقية ، فإنها تدل على جوازها في كل ضرورة وخوف .

حرمة معونة الظالمين

قوله : (الثانية والعشرون : معونة الظالمين في ظلمهم حرام بالأدلة الأربعة ، وهو من الكبار) . أقول : ما هو حكم معونة الظالمين ؟ وما هو حكم اعوان الظالمة ؟ وما هو حكم إغاثتهم في غير جهة الظلم من الأمور السائفة كالإغاثة والتجارة والحياطة ونحوها ؟

أما معونة الظالمين في ظلمهم فالظاهر أنها غير جائزة بلا خلاف بين المسلمين قاطبة ، بل بين عقلاء العالم ، بل التزم جمع كثير من الخاصة والعامة (٢) بحرمة الإغاثة على مطلق الحرام ، وحرمة مقدماته .

(١) راجع أصول الكافي بهامش ج ٢ مرآة العقول باب من يتقى شره ص ٣١٤ .
وج ١٤ الوافي وصية النبي (ص) لعلي (ع) ص ٤٦ .
وفي ج ١٠ سنن البيهقي ص ٢٤٥ : إن شر الناس منزلة يوم القيامة من ودعه أو تركه الناس اتقاء خشفه .

(٢) قد تقدم ذلك في ص ١٧٩ . وفي ج ١٠ سنن البيهقي ص ٢٣٤ : تبعي عن الإغاثة على ظلم .

ويدل على حرمة العقل . والاجماع المستند الى الوجوه المذكورة في المسألة . وقوله تعالى (١) : (ولا تركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار) . فان الركون المحرم هو الميل اليهم ، فيسدل على حرمة إعانتهم بطريق الأولوية . او المراد من الركون المحرم هو الدخول معهم في ظلمهم .

واما الاستدلال على حرمتها بقوله تعالى : (ولا تعاونوا على الاثم والعدوان) . كما في المستند وغيره فقد تقدم جوابه في البحث عن حكم الاعانة على الاثم ، وقلنا : إن التعاون غير الاعانة ، فان الاول من باب الافعال ، والثاني من باب التفاعل ، فحرمة أحدهما لا تسري الى الآخر .

وتدل على حرمة معونة الظالمين ايضاً الروايات (٢) المستفيضة ، بل المتواترة . واما دخول الانسان في اعوان الظالمة فلاشبهة ايضاً في حرمة ، ويدل عليها جميع ماذل على حرمة معونة الظالمين في ظلمهم ، وغير ذلك من الأخبار الناهية عن الدخول في حزمهم وتسويد الاسم في ديوانهم . وقد اشرنا الى مصادرهما في الهامش .

(١) سورة هود ، آية : ١١٥ .

(٢) في ج ١ كما ص ٣٥٧ . وج ١٠ الوافي ص ٢٦ . وج ٢ ثل باب ٧١ تحريم معونة الظالمين مما يكتسب به ص ٥٤٨ : عن ابي بصير قال : سألت ابا جعفر (ع) عن اعمالهم ؟ فقال لي : يا ابا محمد لا ولا مدة بقلم إن احدكم لا يصيب من دنياهم شيئاً إلا اصابوا من دينه مثله . حسنة لابراهيم بن هاشم .

وفي البابين المذكورين من الوافي وثل وج ٢ التهذيب ص ١٠٠ عن ابن بنت الوليد : من سود اسمه في ديوان ولد سابع حشره الله يوم القيامة خنزيراً . مجهولة بابن بنت الوليد وفي الباب ٧١ المزبور من ثل ، وباب ٣٨ تحريم المجالسة لاهل المعاصي من الامر بالمعروف ص ٥٠٩ : عن الكافي عن ابي حمزة عن السجاد (ع) قال : إياكم وصحبة العاصين ومعونة الظالمين ومجاورة الفاسقين احذروا فتنهم ونباعدوا عن ساحتهم . صحيحة . وغير ذلك من الروايات الكثيرة المذكورة في المصادر المتقدمة ، وفي ج ٢ المستدرک ص ٣٣٧ وباب ٧١ تحريم صحبة الظالمين ، وباب ٧٤ تحريم الولاية من قبل الجائر مما يكتسب به ص ٥٤٩ .

وفي الباب ٧١ المزبور من ج ٢ ثل . وج ٣ الوافي باب الظلم ص ١٦٢ . واصول الكافي بهامش ج ٢ مرآة العقول باب الظلم ص ٣١٩ : عن طلحة عن ابي عبد الله (ع) قال : العالم بالظلم والمعين له والراضي به شركاء ثلاثتهم . ضعيفة بطلحة وعبد بن سنان . وفي رواية ابن سنان عنه (ع) : من أعان ظالماً بظلمه سلط الله عليه من يظلمه . بمجوعة لابن بشر .

حرمة إعانة الظالمين في غير جهة ظلمهم

وأما إعانة الظالمين في غير جهة ظلمهم، بالأمور السائقة، كالبنابة والخبازة ونحوهما فلا بأس بها، سواء أكان ذلك مع الاجرة أم بدونها، بشرط أن لا يعد بذلك من أعوان الظلمة عرفاً، وإلا كانت محرمة كما عرفت.

وقد يستدل على حرمتها بروايات:

منها رواية محمد بن عذافر عن أبيه (١) الظاهرة في حرمة المعاملة مع الظلمة. وفيه أولاً: أن الرواية ضعيفة السند. وثانياً: أن قوله «ع»: (يا عذافر نبئت أنك تعامل أبا أيوب والربيع فما سالك إذا نودي بك في أعوان الظلمة). ظاهر في أن عذافر كان يذاب على المعاملة مع الظلمة، بحيث ألحقه بأعوانهم، وعليه فورد الرواية أجنبي عن المقام.

ومنها رواية ابن أبي يعفور (٢) الظاهرة في ردع السائل عن إعانة الظالمين في الجهات السائقة وفيه أن الظاهر من قول السائل: (ربما أصاب الرجل منا الضيق والشدة فيدعى إلى البناء الخ). أن الرجل منهم نصيبه الشدة، فيلتجئ إلى الظالمين، ويتدرج به الأمر حتى يكون من أعوان الظلمة، بحيث يكون ارتزاقه من قبلهم، ولذلك طبق الامام «ع» عليهم قوله: (إن أعوان الظلمة يوم القيامة في سرادق من نار حتى يحكم الله بين العباد). فهذه الرواية أيضاً خارجة عن مورد الكلام. على أنها ضعيفة السند.

ومع الإغضاء عن ذلك فقوله «ع»: (ما أحب أني عقدت لهم عقدة الخ) لو لم يكن ظاهراً في الكراهة فلا ظهور له في الحرمة، فتكون الرواية مجملة.

ومنها رواية العياشي (٣) الدالة على أن السعي في حوائج الظالمين عدل الكفر. والنظر اليهم على العمد من الكبائر التي يستحق بها النار.

وفيه أولاً: أنها ضعيفة السند. وثانياً: أن الظاهر من إضافة الحوائج إلى الظالمين وليس تناسبها الحكم والموضوع كون السعي في حوائجهم المتعلقة بالنظم.

(١) ضعيفة يسهل. راجع ج ١ ص ٣٥٧. وج ١٠ الوافي ص ٢٦. وج ٢ ص ٧٩. تحريم معونة الظالمين مما يكتسب به ص ٥٤٨.

... مجهول. راجع المصادر المتقدمة في الحاشية السابقة.

... راجع ج ٢ ثل باب ٧٤ تحريم الولاية من قبل الجائر مما يكتسب به ص ٥٥.

ومن هنا ظهر الجواب عن رواية السكوني (١) عن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) : (إذا استأجر يوم القيامة نادى مناد أين أعوان الظلمة ومن لا يقاتلهم يومئذ أدبرهم فسحق الله لأعدائهم فله يوم مدهة فأحشروهم معهم) . وكك ظهر الجواب عن رواية أبي حنيفة (عنه) عن ابن عباس (رضي الله عنهما) : قال : (إياكم وصحبة العاصين ومعونة الظالمين) . وفي كتابنا في حرمته (٢) ما لا يخفى . ومنها رواية الشيخ (٣) عن ابن أبي عمير عن يونس بن يعقوب عن الحسن بن محبوب عن أبي بصير (عنه) : (لا تمنهم على بناء مسجد) .

وفيه أن المنع عن إغاثةهم على بناء المسجد لهم نحو من إغاثة شوكتهم . غير أن مقتضى الضرر الذي ذكره الله في الكتاب (٤) وتبعه الرواية عما نحن بصدده .

ومنها رواية صفوان (٥) الظاهرة في ردعه عن إكراه الجبال من مائة من المشركين . وفيه أولاً : أنها ضعيفة السند . وثانياً : أن الرواية أدل على الجواز ، بل لا ريب في ذلك ، إنما ردعه عن محبة بقائهم ، ويدل على هذا من الرواية قوله (عنه) : (أحببنا أن نقاتل حتى يخرج كراؤك ؟ قلت : نعم ، قال : من أحب بقائهم فهو منهم ومن كان منهم كان وروده إلى النار) .

ومع الإغضاء عن جميع ذلك ، وتسليم دلالة الروايات المذكورة على الحرمة فالسيرة القطعية قائمة على جواز إغاثة الظالمين بالأمور المباحة في غير جهة تأييدهم ، فتكره هذه السيرة قرينة لحل الروايات على غير هذه الصورة .

والحاصل : أن المحرم من العمل للظلمة على قسمين ، الأول : إغاثةهم على الظلم . والثاني : صيرورة الإنسان من أعوانهم ، بحيث يعد في العرف من المنفوسين إليهم ، بأن يقال : هذا كآنب الظالم . وهذا معماره . وذاك خزانة . وقد عرفت حرمة كلا القسمين بالأدلة المتقدمة . وأما غير ذلك فلا دليل على حرمة .

ثم إن المراد من الظالم المبحوث عن حكم إغاثة ليس هو مطلق الناحي الظالم لنفسه بل المراد به هو الظالم للغير ، كما هو ظاهر جملة من الروايات التي تقدم بعضها ، بل هو صريح (١) موثقة بالسكوني . راجع ج ٢ ق ١ باب ٧١ تحريم معونة الظالمين مما يكتسب

به ص ٥٢٨ .

(٢) نقله إلى ابن أبي عمير ثلاث طرق حسنة . في الشيخة والتهرست . وابن الزيات .

٧١ المذكور من قبل . راجع : التهذيب ص ١٠٢ . راجع : الرافعي ص ٢٧ .

(٣) سورة التين آية ١٨ : قوله تعالى (ولتؤمنوا بالله وحده) .

(٤) سورة التين آية ١٨ : قوله تعالى (ولتؤمنوا بالله وحده) .

جملة أخرى منها ، وعليه فمورد الحرمة يختص بالثاني .
على أنه قد تقدم في البحث عن حكم الاعانة على الائتم أنه لا دليل على حرمتها على وجه
الاطلاق ما لم يكن في البين تسبیب ، وقلنا في البحث المذكور : إن الاعانة على الظلم حرام
للأدلة الخاصة ، فلا ربط لها بمطلق الاعانة على الائتم .

حرمة النجش

عوله : (الثالثة والعشرون : النجش بالذون المفتوحة والجيم الساكنة أو المفتوحة حرام)
أقول : الظاهر أنه لا خلاف بين الشيعة والسنة (١) في حرمة النجش في الجملة ، وقد فسروه
بوجوب نفي طهر من أهل اللغة (٢) : الأول : أن يزيد الرجل في البيع ثمن السلعة وهو
لا يريد شراءها . ولكن ليسمعه غيره . فزيد زيادته . وهذا هو المروي عن الأكثر .
الثاني : أن تزدح سلعة غيرك وتزوجها ليبيعهها ، أو تزدحم لثلاث تنفق عنه . وظاهر الوجهين
هو تحقق النجش بها ، سواء أكان ذلك عن مواطاة مع البائع أم لا .

أما الوجه الأول فإن كان غرض الناجش غش المشتري وتغريه في المعاملة فإن مقتضى
القاعدة - ينشأ - حرمة الغش مع تحقق المعاملة في الخارج . فقد عرفت في البحث عن

(١) في ج ٢ فقه المذاهب ص ٢٧٣ من البيوع المنهى عنها نهياً لا يستلزم بطلانها بيع
النجش ، وهو حرام نهى عنه رسول الله (ص) . وفي ج ٥ شرح فتح القدير ص ٢٣٩ :
نهى رسول الله (ص) عن النجش . وفي ج ٥ سنن البيهقي ص ٣٤٣ و ص ٣٤٤ في جملة
من الأحاديث نهى عن النجش والتناجش .

(٢) في تاج العروس : النجش أن تواطى رجلاً إذا أراد بيعاً أن تزدحه . أو هو
أن يريد الإنسان أن يبيع بياعة فتساومه فيها بشمن كثير لينظر إذا تناظر فيقع فيها . وقال
أبو عبيد : النجش في البيع أن يزيد الرجل ثمن السلعة ، وهو لا يريد شراءها ، ولكن ليسمعه
غيره فزيد زيادته . وقال ابن شميل : النجش أن تزدح سلعة ليبيعهها . أو تزدحم لثلاث
تنفق عنه . وقال الجوهري : النجش أن تزيد في المبيع لئلا يشتريه . وليس من حاجتك .
قال إبراهيم الحربي : النجش أن تزيد في ثمن مبيع أو تزدح به في ذلك غيرك فيغترلك .
والأصل فيه إثارة العيبد من مكان إلى مكان ، أو البحث عن مكان

أصل النجش : النجش أن يزدح في سلعة أكثر من مكان ، أو يشتريها
من مكان آخر .

حرمة الغش : أن غش المؤمن في المعاملة حرام ، لاستغاضة الروايات عليه ، وإن لم تقع المعاملة في الخارج أو وقعت فيه بغير غش وتقرير فلا دليل على حرمة إلا أن حيث التجري وقد يقال بحرمة التجش بهذا المعنى ، لكونه إضراراً للمشتري ، وهو حرام . وفيه أولاً : أن المشتري إنما أقدم على الضرر بإرادته واختياره وإن كان الدافع له على الإقدام هو التاجش .

وثانياً : أن الدليل أخص من المدعى ، فإن التاجش إنما يوقع المشتري في الضرر إذا كان الشراء بأزيد من القيمة السوقية ، وأما إذا وقعت المعاملة على السلعة بأقل من القيمة السوقية أو بما يساويها فإن التجش لا يوجب إضراراً للمشتري . إلا أن يمنع من صدق مفهوم التجش على ذلك كما يظهر من غير واحد من أهل اللغة كالصباح وتاج العروس وغيرها ، وقد تقدمت كلماتهم في المامش .

وقد يستدل على حرمة التجش في هذه الصورة بقول النبي «ص» (١) : (لعن التاجش والمنجوش له) . وبقوله «ص» : (ولا تتاجشوا) (٢) .

وفيه أولاً : أن هذين النبوين ضعيفا السند . ودعوى انجبارها بالاجماع المنقول كما في المتن دعوى غير صحيحة ، فإنه إن كان حجة وجب الأخذ به في نفسه ، وإلا فإن ضم غير الحجة الى مثله لا يفيد الحجية .

وثانياً : أنها مختصان بصورة مواطاة التاجش مع البائع على التجش ، كما هو الظاهر من لعن المنجوش له في النبوي الأول ، والنهي عن التاجش في النبوي الثاني ، وكلامنا أعم من ذلك .

وأما الوجه الثاني (أعني مدح السلعة لترغيب الناس فيها) فإن كان المدح بما ليس فيها من الاوصاف كان حراماً من جهة الكذب ، وإن كان مدحه للسلعة بما فيها من الاوصاف ولكن بالغ في مدحها مع قيام القرينة على إرادة المبالغة فلا بأس به ، فقد ذكرنا في بحث حرمة الكذب : أن المبالغة جائزة في مقام المحاورة والمحادثة ما لم تجر الى الكذب .

وأما الروايتان المتقدمتان فمضافا الى ضعف السند فيها كما عرفت ، أنها راجعتان الى الصورة الاولى ، إذ لا وجه لحرمة مدح السلعة إلا إذا انطبق عليه عنوان محرم من الكذب .

(١) قد تقدم في البحث عن وصل شعر المرأة بشعر غيرها ص ٢٠٤ .

(٢) مجهولة لعلي بن عبد العزيز وغيره . راجع ج ٢ ثل باب ٤٩ الزيادة وقت النداء والتجش من آداب التجارة ص ٥٨٣ .

وفي ج ٢ المستدرک باب ٣٥ من آداب التجارة ص ٤٧٠ نهي عن التجش ، محرر .

اب النجس او غيرها من العناوين المحرمة . فيكون محرماً من تلك الجهة ، لامن جهة كونه نجساً للنجاسة .

والجواب : انه لا دليل على حرمة النجس في نفسه ، إلا اذا انطبق عليه عنوان آخر يحرم فانه يكون محرماً من هذه الجهة .

حرمة النجاسة

قوله : (الرابعة - الزائدة) : النجاسة (١) محرمة بالأدلة الأربعة . أقول : لا خلاف بين المسلمين في حرمتها ، بل هي من ضروريات الاسلام ، وهي من الكبائر المهلكة ، وقد تواترت الروايات من ضرورة النجاسة (٢) ومن طرق العامة (٣) على حرمتها ، وعلى كونها من الكبائر ، بل يدل على حرمتها جميع ما دل على حرمة النجاسة ، وقد استقل العقل بحرمتها ، لكونها قبيحة في نظاره .

واما الاجماع فهو بقرينة تسميه وإن كان منعقداً على حرمتها . ولكن الظاهر ان مدرك المجملين هو الوجوه المذكورة في المسألة ، وليس إجماعاً تعديلاً . وقد تقدم نظيره مراراً . وقد يستدل على حرمتها بجملة من الآيات : منها قوله تعالى (٤) : « ويقطعون ما أمر الله به أن يوصل ويفسدون في الأرض أولئك لهم اللعنة ولهم سوء الدار » . بدعوى ان التام قاطع لما أمر الله بعملته ، ويفسد في الأرض فساداً كبيراً ، فتالحق له اللعنة وسوء الدار .

وفيه ان الظاهر من الآية ولو بمناسبة الحكم والموضوع هو توجه الذم الى الذين أمروا

(١) فمروا النجاسة في اللغة بأنها نقل الحديث من قوم الى قوم على وجه الإفساد ونشر بأن يقول : تكلم فلان فيك بكذا ، وهي مأخوذة من نم الحديث ، بمعنى السعي في إفساد الفتنة وإثارة الفساد .

(٢) في صحيحه عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله « ع » قال : قال رسول الله (ص) : « ما ينشأ بشراركم ، قالوا : بلى يا رسول الله ، قال : المشاؤون بالنجاسة المفرقون بين الأجابة . راجع كما بهامش ج ٢ مرآة العقول ص ٣٦٢ . وج ٣ الوافي ص ١٦٤ . وج ٢ تل باب ١٦٤ تحريم النجاسة من عشرة الحجج ص ٢٤١ . وج ٢ المستدرك ص ١١١

(٣) راجع ج ١٠ سنن البيهقي ص ٢٤٦ .

(٤) سورة الرعد ، آية : ٢٥ .

بالصلة والتوادم فأعرضوا عن ذلك . ومن هنا قيل (١) إن معنى الآية : أنهم أمرُوا بِصلة النبي والمؤمنين فقطعوا . وقيل : أمرُوا بِصلة الرحم والقراة فقطعواها . وقيل : أمرُوا بِالْإِيمَانِ بِجميع الأنبياء والكتب ففارقوا وقطعوا ذلك . وقيل : أمرُوا أَنْ يصلوا القول بالعمل ففارقوا بينها .

وقيل : معنى الآية أنهم أمرُوا بِوصل كل من أمر الله بِصلته من أوليائه والقطع والبراءة من أعدائه ، وهو الأقوى لأنه أعم ، ويدخل فيه جميع المعاني ، وعلى كل حال فالنظام لم يؤمر بالقاء الصلة والتوادم بين الناس لكي يحرم له قطع ذلك فالآية غريبة عنه . وأما الاستدلال على الحرمة بقوله تعالى : (ويفسدون في الأرض الخ) . فإنه وإن كان صحيحاً في الجملة ، كما إذا كانت النيمة بين العشائر والسلطين ، فلها كثيراً ما ترتب عليها مفسدة مهمة .

ولكن الاستدلال بها أخص من المدعى ، إذ لا تكون النيمة فساداً في الأرض في جميع الموارد وإن أوجبت العداوة والبغضاء غالباً .

ومن هنا ظهر الجواب عن الاستدلال بقوله تعالى (٢) : (والفتنة أشد من القتل) . فإن النيمة قد تخرج إلى قتل النفوس المحترمة ، وهتك الأعراض ، ونهب الأموال . ولكنها ليست كذلك في جميع الأحوال ، بل المراد من الفتنة هو الشرك كما ذكره الطبرسي (٣) وإنما سمي الشرك فتنة ، لأنه يؤدي إلى الهلاك ، كما أن الفتنة تؤدي إلى الهلاك ثم إن النسبة بين النيمة والفتنة هي العموم من وجه ، ويشد العقاب في مورد الاجتماع وقد تراحم حرمة النيمة عنوان آخر مهم في نظر الشارع ، فتجري فيها قواعد التراحم المعروفة ، فقد تصبح جائزة إذا كان المزاحم أهم منها ، وقد يكون واجبة إذا كانت أهميتها شديدة ، ويتضح ذلك بملاحظة ما تقدم (٤) .

(١) راجع ج ١ مجمع البيان ط صيدا ص ٧٠ .

(٢) سورة البقرة ، آية : ١٨٧ .

(٣) راجع ج ١ مجمع البيان ص ٢٨٦ .

(٤) في نصح المستشير من مستثنيات الغيبة ص ٣٤٨ .

وأمر (١) بمجاسة العداة والملاحاة، وعليه فلا دلالة فيها على نفي الاخوة .
بحقوق الاخوان . على أن الرواية مجهولة .

النياحة

على النياحة فلا وجه لتقدير الملاحاة الواردة في حقوق الاخوة ان يصور قتلها صاحب
قوله (١) الخامسة والمهرون : النوح بالبطل في حق قوله : اختلفت كتابات الاصحاب
في النياحة على ثلاثة أقوال ، الأول : حق النياحة هو الزان في الاصل ، وقد ذهب اليه جمع
من الاصحاب . الثاني : القول بالكرامة مطلقاً وهو الذي عن مفتاح الكرامة . الثالث
القول بالنية سبيل بين النوح بالبطل فيجزم والنوح بالحق فيجوز ، وقد اختاره المصنف .

ثم إنه اختلف أصحاب القول بالتفصيل فذهب بعضهم الى جواز النوح بالحق من غير
كرامة ، وذهب بعضهم الى جواز ذلك حتى كرامة ، وذهب بعضهم الى أن النوح بالحق اذا

اشترط فيه الاجرة كان مكروهاً والا فلا بأس به . ثم بحث الكلام في (٢) ما دل على
والتحقيق أن الاخبار الواردة في نياحة النياحة على طوائف من الناس ، (١) ما دل على
في نياحة النياحة مطلقاً ، سواء كانت بالبطل أم بالحق .

الثالثة (٣) : ما دل على جوازها وجواز أخذ الاجرة عليها كك مطلقاً . الثالثة (٣) :
في نياحة النياحة مطلقاً ، سواء كانت بالبطل أم بالحق .

(١) في نياحة النياحة مطلقاً ، سواء كانت بالبطل أم بالحق . الثالثة (٣) :
في نياحة النياحة مطلقاً ، سواء كانت بالبطل أم بالحق .

عن أبي عبد الله (ع) عن رجل من أصحابه قال : سألت أبا عبد الله (ع) عن رجل
ضيق من الجاهلية في زمن الجاهلية ، وسئل عن رجل
من طوائف الجاهلية ، قال : لا بأس به .

وفي حديث النياحة : نهي عن النياحة . مجبولة لشعيب بن واقد .
وفي حديث النياحة : نهي عن النياحة . مجبولة لشعيب بن واقد .

وفي حديث النياحة : نهي عن النياحة . مجبولة لشعيب بن واقد .
وفي حديث النياحة : نهي عن النياحة . مجبولة لشعيب بن واقد .

وفي حديث النياحة : نهي عن النياحة . مجبولة لشعيب بن واقد .
وفي حديث النياحة : نهي عن النياحة . مجبولة لشعيب بن واقد .

وفي حديث النياحة : نهي عن النياحة . مجبولة لشعيب بن واقد .
وفي حديث النياحة : نهي عن النياحة . مجبولة لشعيب بن واقد .

وفي حديث النياحة : نهي عن النياحة . مجبولة لشعيب بن واقد .
وفي حديث النياحة : نهي عن النياحة . مجبولة لشعيب بن واقد .

وفي حديث النياحة : نهي عن النياحة . مجبولة لشعيب بن واقد .
وفي حديث النياحة : نهي عن النياحة . مجبولة لشعيب بن واقد .

مادل على جواز كسب النائحة إذا قالت صدقاً وعدم جوازها إذا قالت كذباً .
 الرابعة (١) : ما يدل بظاهرها على الكراهة هي رواية يونس بن يعقوب ، تضعيفاً ، أحداها أن السائل
 سأل عن النياحة . والآخرة عن كسب النائحة ، فذكر فيها الإمام (ع) ، يحرم عليها أنها غسبه
 ظاهرين في الكراهة المضطحة ، فكثيراً ما راد بالكراهة في الأخبار التحريم ، وح فتكون

هاتان الروايتان من الطائفة الأولى الدالة على المنع مطلقاً .
 ومقتضى الجمع بينهما حمل الأخبار المنوعة على النوح بالبطل ، وحمل الأخبار المحوزة وما
 هو ظاهر في الكراهة على النوح بالصدق ، وعليه فالنتيجة هي جواز النياحة بالصدق ، وعلى
 كراهة محتملة .
 وبقرئ آخر أن قوله (ع) : (لا بأس بكسب النائحة إذا قالت صدقاً) وما في
 معناه يدل بالالتزام على جواز نفس النوح بالحق ، فيقيد به إطلاق الرواية المنوعة ، وبعد
 تقييدها تنقلب نسبتها إلى الروايات الدالة بإطلاقها على الجواز ، فيكون مخصوصة لها ، فيكون
 النوح بالبطل حراماً ، والنوح بالحق جائزاً على الكراهة المحتملة ، هذا ما يرجع إلى حكم النياحة
 وقد يقال : بأنها حينئذ معارضة بما دل على حرمة الكذب ، وحرمة الغناء ، وحرمة
 إسماع المرأة صوتها للأجانب ، وحرمة النوح في آلات اللهو ، والمعارضة بينها بنحو
 العموم من وجه .

ولكنها دعوى جزائية ، فإن هذه الروايات تدل على جواز النوح بعنوانه الأولي ، مع
 قطع النظر عن انطباق العناوين المحرمة عليه ، فلا تكون معارضة لها بوجه .
 وأما كسب النائحة فما دل على جوازها مطلقاً مقيد بمفهوم مادل على جوازها إذا كانت
 النياح بالحق . ولكن هذه الرواية الظاهرة في تقييد مادل على جواز كسب النائحة مطلقاً
 ضعيفة السند . نعم يمكن في التقييد ما تقدم مراراً من أن حرمة العمل بنفسه يمكن في
 حرمة الكسب ، مع قطع النظر عن الأدلة الخارجية .

وقد يقال بتقييد المطلقات بقوله (ع) في رواية حنان بن سدير (٢) : (لا تشارط وتقبل
 ما أعطيت) . وعليه فالنتيجة أن كسب النائحة جائز إذا قالت حقاً ، ولم تشارط .

(١) في الأبواب المذكورة من باب والوافي وثل عن جماعة قال : ما لته عن كسب
 المغنية والنائحة ؟ فذكرها . ضعيفة . بحنان بن عيسى .
 وفي الباب المزبور من ثل : عن علي بن جعفر عن أخيه (ع) قال : سأله عن النوح على
 الميت أ يصلح ؟ قال : ينكره . صحيحة .
 (٢) موثقة بحنان بن سدير . راجع المصادر المزبورة من كافي وثل والوافي .

وفيه أنه قد تقدم في البحث عن كسب الماشطة أن النهي عن الاشتراط في أمثال هذه الصنائع ، والأمر بقبول ما يعطى صاحبها إنما هو إرشاد إلى أن الاشتراط فيها لا يناسب شؤون نوع الناس ، وأن المبدول لهؤلاء لا يقل عن أجره المثل ، وهذا لا يتناقى جواز رد المبدول إذا كان أقل من أجره المثل ، وعلى هذا فلا دلالة فيها على التقييد .

هذا كله مع الإغضاء عن أسانيد الروايات وصونها عن الطرح ، وإلا فإن جميعها ضعيف السند غير ما هو ظاهر في جواز النباح على وجه الإطلاق ، وما هو ظاهر في الكراهة ، وما هو ظاهر في جواز كسب الناحية إذا لم تشارط ، كرواية حنان المتقدم . وإذن فتبقى هذه الروايات سليمة عن المعارض .

حرمة الولاية من قبل الجائر

قوله : (السادسة والعشرون : الولاية من قبل الجائر ، وهي صيرورته والياً على قوم منصوباً من قبله بحرمة) . أقول : الظاهر أنه لا خلاف بين الأصحاب في حرمة الولاية من قبل الجائر في الجملة .

وتدل عليها الأخبار المستفيضة ، بل المتواترة (١) وقد تقدم بعضها في البحث عن حرمة معونة الظالمين ، كقوله «ع» : (من سود اسمه في ديوان ولد سابع «مقلوب عباس» حشره الله يوم القيامة خنزيراً) . وغير ذلك من الروايات .

ويدل على الحرمة أيضاً ما في رواية تحف العقول من قوله «ع» : (إن في ولاية الوالي الجائر دروس (٢) الحق كله وإحياء الباطل كله وإظهار الظلم والجور والفساد وإبطال الكتب وقتل الأنبياء وهدم المساجد وتبديل سنة الله وشرايعه فلذلك حرم العمل معهم ومعوتهم والكسب معهم إلا بجهة الضرورة نظير الضرورة إلى الدم والميتة) . وهذه الرواية وإن كانت ضعيفة السند ، كما تقدم الكلام عليها في أول الكتاب ، إلا أن تلك التعليقات المذكورة فيها تعليقات صحيحة ، فلا بأس بالتمسك بها .

ثم إن ظاهر جملة من الروايات كون الولاية من قبل الجائر بنفسها محرمة ، وهي أخذ

(١) راجع ج ١ كآب ٣٠ عمل السلطان من المعيشة ص ٣٥٧ . وج ٢ التهذيب ص ١٠٠ . وج ١٠ الوافي ص ٢٥ . وج ٢ تل باب ٧٤ تحريم الولاية من قبل الجائر مما يكتسب به ص ٥٤٩ . وج ٢ المستدرک ص ٤٣٨ .

(٢) في نسخة تحف العقول ص ٨٠ : (دوس الحق) : أي وطئه برجله .

المنصب منه ، وتسويد الاسم في ديوانه وإن لم ينضم إليها للقيام بمعصية عمالية أخرى من الظلم وقتل النفوس المحترمة ، وإصابة أموال الناس وأعراضهم ، وغيرها من شؤون الولاية المحرمة ، فأى وال من ولاية الجور ارتكب شيئاً من تلك العناوين المحرمة يعاقب بعقابين : أحدهما من جهة الولاية المحرمة : وثانيها : من جهة ما ارتكبه من المعاصي الخارجية .

وعليه فالنسبة بين عنوان الولاية من قبل الجائر وبين تحقق هذه الأعمال المحرمة هي العموم من وجه ، فقد يكون أحد واليا من قبل الجائر ، ولكنه لا يعمل شيئاً من الأعمال المحرمة وإن كانت الولاية من الجائر لا تنفك عن المعصية غالباً ، وقد يرتكب غير الوالي شيئاً من هذه المظالم الراجعة الى شؤون الولاية تزلزلاً اليهم ، وطالباً للمنزلة عندهم ، وقد يجتمعان بأن يتصدى الوالي نفسه لأخذ الأموال وقتل النفوس ، وارتكاب المظالم .

ما استثنى من حرمة الولاية منها

أخذها للقيام بمصالح العباد

قوله : (ثم إنه يسوغ الولاية المذكورة أمران : أحدهما القيام بمصالح العباد بلا خلاف الخ) . أقول : قد استثنى من الولاية المحرمة أمران ، الأول : أن يتولاها للقيام بمصالح العباد . الثاني : أن يتولاها مكرهاً على قبولها والعمل بأعمالها .

أما الأمر الأول فقد استدلل المصنف عليه بوجوه :

الأول : (أن الولاية إن كانت محرمة لذاتها كان ارتكابها لأجل المصالح ودفع المفساد التي هي أم من مفسدة انسلاك الشخص في أعوان الظلمة بحسب الظاهر وإن كانت لاستزائها الظلم على الغير فالمفروض عدم تحققه هنا) .

وفيه إن كان المراد من المصالح حفظ النفوس والأعراض ونحوها فالمدعى أعم من ذلك وإن كان المراد منها أن القيام بأمور المسلمين ، والاقدام على قضاء حوائجهم ، وبذل الجهد في كشف كرباتهم من الامور المستحبة ، والجهات المرغوب بها في نظر الشارع المقدس فلا شبهة أن مجرد ذلك لا يقاوم الجهة المحرمة ، فإن المفروض أن الولاية من قبل الجائر حرام في نفسها ، وكيف ترتفع حرمتها لعروض بعض العناوين المستحبة عليها .

على أنه (ره) قد اعترف آنفاً بأن الولاية عن الجائر لا تنفك عن المعصية ، وعليه فلا يجوز الاقدام على المعصية لرعاية الامور المستحبة . وقد اعترف أيضاً في البحث عن جواز الغناء في قراءة القرآن بأن أدلة الأحكام الإلزامية لاتزاحم بأدلة الأحكام الترخيضية ، وقد

أوضحنا المراد في البحث المذكور .

الثاني : الإجماع . وفيه أنه وإن كان موجوداً في المقام ، ولكنه ليس بتعديدي .

الثالث : وهو العمدة الأخبار (١) المتظافرة الظاهرة في جواز الولاية من الجائر للوصول إلى قضاء حوائج المؤمنين . وبعضها وإن كان ضعيف السند ، ولكن في الاعتبار منها غنى وكفاية ، وهذه الأخبار تقيد المطلقات الظاهرة في حرمة الولاية من قبل الجائر على وجه الإطلاق .

لا يقال : إن الولاية عن الجائر محرمة لذاتها كالظلم ونحوه ، فلا تقبل التخصيص بوجه ولا ترفع اليد عنها إلا في موارد الضرورة .

فإنه يقال : إن غاية ما يستفاد من الأدلة هي كون الولاية بنفسها محرمة ، وأما الحرمة الذاتية فلم يدل عليها دليل من العقل أو النقل ، وإن ذهب إليه العلامة الطباطبائي في محكي الجواهر .

وقد يستدل على جواز الولاية عن الجائر في الجملة بقوله تعالى (٢) حاكياً عن يوسف «ع» (اجعلني على خزائن الأرض إني حفيظ عليم) .

وفيه أولاً : أنه لم يظهر لنا وجه الاستدلال بهذه الآية على المطلوب .

وثانياً : أن يوسف «ع» كان مستحقاً للسلطنة ، وإنما طلب منه حقه ، فلا يكون والياً من قبل الجائر .

(١) عن الفقيه عن علي بن يقطين قال : قال لي أبو الحسن «ع» : إن لله مع السلطان أولياء يدفع بهم عن أوليائه . صحيحة .

وفي خبر آخر : أولئك عتقاء الله من النار . وغير ذلك من الروايات الكثيرة .

راجع ج ١٠ الوافي باب ٢٧ من المعيشة ص ٢٨ . وج ٢ التهذيب ص ١٠٠ و ١٠١ . وج ٢ ثل باب ٧٥ جواز الولاية من قبل الجائر لنفع المؤمنين ص ٥٥٠ . وباب ٧٤ تحريم الولاية من قبل الجائر إلا ما استثنى ص ٥٢٩ مما يكتسب به . وج ١ كما باب ٣١ من المعيشة ص ٣٥٨ . وج ٢ المستدرک ص ٤٣٨ .

(٢) سورة يوسف ، آية : ٥٥ .

أقسام الولاية من قبل الجائر

إذا جازت الولاية عن الجائر قبل تتصف بالكراهة والرجحان أم هي مباحة ؟ فنقول :
قد عرفت : أنه لا إشكال في جواز الولاية عن الجائر إذا كان الغرض منه الوصول إلى
قضاء حوائج المؤمنين ، فشانها ح شأن الكذب للإصلاح على ما تقدم الكلام عليه ، وإنما
الكلام في انصافها بالرجحان تارة ، وبالرجوحية أخرى .
الذي ظهر لنا من الأخبار : أن الولاية الجائزة قد تكون مباحة ، وقد تكون مكروهة
وقد تكون مستحبة ، وقد تكون واجبة .

أما المباح فهو ما يظهر من بعض الروايات (١) المسوقة للولاية عن الجائر في بعض
الاحوال ، كما ذكره المصنف .

وأما المكروه فيستفاد من رواية أبي نصر (٢) الدالة على أن الوالي عن الجائر الذي
يدفع الله به عن المؤمنين أقل حظاً منهم يوم القيامة . فإن الظاهر منها أن الولاية الجائزة
عن الجائر مكروهة مطلقاً .

وأما المستحب فتدل عليه جملة من الروايات ، إذ الظاهر من رواية محمد بن اسماعيل (٣)

(١) في ج ٢ التهذيب ص ١٠٣ . وج ١٠ الواقي ص ٢٧ . وج ٢ ثل باب ٧٧
جواز قبول الولاية من الجائر مع الضرورة ص ٥٥١ : عن الحلبي قال : سئل أبو عبد الله ع
عن رجل مسلم وهو في ديوان هؤلاء وهو يحب آل محمد ع ويخرج مع هؤلاء فيقتل
تحت رايهم ؟ قال : يبعث الله على نيته . صحيحة . وفي غير واحد من الروايات ما يدل
على إباحة الولاية عن الجائر مع المواساة والاحسان إلى الاخوان .

(٢) في ج ١ كا ص ٣٥٩ . وج ٢ التهذيب ص ١١٢ . وج ١٠ الواقي ص ٢٨ .
وج ٧ ثل باب ٧٣ تحريم صحبة الظالمين مما يكتسب به ص ٥٤٩ : عن أبي نصر عن
أبي عبد الله ع قال : سمعت يقول : ما من جبار إلا ومعه مؤمن يدفع الله به عن المؤمنين
وهو أقلهم حظاً في الآخرة . يعني أقل المؤمنين حظاً لصحبة الجبار . مجهولة بمهران بن محمد
ابن أبي نصر . وفي نسخة الواقي ه عن مهران بن محمد عن أبي بصير ع وهو من سهو القلم .

(٣) في ج ١٥ البحار كتاب العشرة ص ٢١٣ جيش حكي بعض أصحابنا عن ابن
البرقي قال : وفي رواية محمد بن اسماعيل بن بزيع قال أبو الحسن الرضا ع : إن الله تعالى
بأيراب الظالمين من نور الله أخذ له البرهان ومكن له في البلاد ليدفع بهم عن أوليائه —

وغيرها أن الولاية الجائزة عن الجائر مستحبة على وجه الإطلاق ، فيقع التناقض بينها وبين ما تقدم من دليل الكراهة .

وجمعها المصنف (ره) بحمل رواية أبي نصر على (من تولى لمسلم لنظام معاشه فأصداً للاحسان في خلال ذلك إلى المؤمنين ودفع الضرر عنهم) وحمل ما هو ظاهر في الاستحباب على (من لم يقصد بدخوله إلا الاحسان إلى المؤمنين) . إلا أنه لم يذكر وجهه .
والتحقيق أن رواية أبي نصر ظاهرة في مرجوحية الولاية الجائزة مطلقاً ، سواء كانت لنظام المعاش مع قصد الاحسان إلى المؤمنين ، أم كانت لمخصوص إصلاح شؤونهم ، ورواية محمد بن إسماعيل ظاهرة في محبوبة الولاية عن الجائر إذا كانت لأجل إدخال السرور على المؤمنين من الشيعة ، ويدل على ذلك من الرواية قوله «ع» : (فهنيئاً لهم ما على أحدكم أن لو شاء لنال هذا كله ، قال : قلت : بماذا جعلني الله فداك ؟ قال : تكون معهم فقتلنا بأدخال السرور على المؤمنين من شيعتنا فكن معهم يا محمد) .

وعليه فتفيد هذه الرواية رواية أبي نصر روح فتختص الكراهة بما إذا قصد بالولاية عن الجائر حفظ معاشه ، وكانت قصد الاحسان إلى الشيعة ضمناً في خلال ذلك ، وإذا فتقلب النسبة ، وتصبح رواية أبي نصر مقيدة لما هو ظاهر في رجحان الولاية الجائزة ، سواء كانت لحفظ المعاش ، أم لدفع الضرر عن المؤمنين من الشيعة ، كروايتي المفضل وهشام ابن سالم (١) وتكون النتيجة أن الولاية من قبل الجائر إن كانت لحفظ المعاش مع قصد الاحسان إلى المؤمنين فهي مكروهة ، وإن كانت للاحسان إليهم فقط فهي مستحبة هذا . ولكن رواية أبي نصر لضعف سندها قاصرة عن إثبات الكراهة ، إلا على القول بشمول

— ويصلح الله به أمور المسلمين إليهم بلجاً المؤمن من الضرر وإليهم يفرح ذو الحاجة من شيعتنا بهم يؤمن الله روعة المؤمن في دار الظلمة أولئك المؤمنون حقاً أولئك امناء الله في أرضه أولئك نور الله في رعيته يوم القيامة ويظهر نورهم لأهل السماوات كما تزهو الكواكب الدرية لأهل الأرض أولئك من نورهم يوم القيامة نقي منهم القيامة خلقوا والله للجنة وخلق الجنة لهم الحديث . مرسل .

(١) في ج ٢ المستدرک باب ٣٩ جواز الولاية من قبل الجائر مما يكتسب به ص ٣٩ عن هشام بن سالم قال : قال أبو عبد الله «ع» : إن لله مع ولاية الجور أولياء يدفع بهم عن أوليائه أولئك هم المؤمنون حقاً . مرسل .

وعن المفضل قال : قال أبو عبد الله «ع» : ما من سلطان إلا ومعه من يدفع الله به عن المؤمنين أولئك أوفى حفظاً في الآخرة . مرسل . وغير ذلك من الأحاديث .

قاعدة التسامح لأدلة الكراهة . وأما روايتنا المفضل وهشام فأنهما وإن كانتا ضعيفتي السند إلا أنها لا تقصران عن إثبات الاستحباب على وجه الإطلاق ، بناء على قاعدة التسامح في أدلة السنن المعروفة .

وقد ظهر من مطاوي ما ذكرناه ما في كلام المحقق الإيرواني حيث حمل الروايات الدالة على أن في أبواب السلاطين والجائرين من يدفع الله بهم عن المؤمنين على غير الولاية (من وجوه البلد وأعيانه الذين يختلفون إليه لأجل قضاء حوائج الناس) ١ . وأعجب من ذلك دعواه أن الحال في الغالب لا يستطيعون التخطي عما نصبوا لأجله وفوض إليهم من شؤون الولاية ١١ .

ووجه العجب أنه لاشبهة في تمكنهم من الشفاعات واقتدارهم على المسامحة في المجازات وإطلاعهم على طريق الإغماض عن الخطيئات ، ولا سيما من كان من ذوي المناصب العالية وأما الواجب من الولاية فهو على ما ذكره المصنف ما يتوافق عليه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الواجبان ، فإن ما لا يتم الواجب إلا به واجب مع القدرة . ثم استظهر من كلمات جماعة عدم الوجوب في هذه الصورة أيضاً ، بل في الجواهر إنه لم يحك عن أحد التعبير بالوجوب إلا عن الحلبي في سرائره .

والذي يهمننا في المقام هو بيان مدرك الحكم بالوجوب ، والكلام يقع فيه تارة من حيث القواعد ، وأخرى من حيث الروايات : أما الناحية الأولى ففي الجواهر يمكن أن يقال ولو بمعونة كلام الأصحاب بناء على حرمة الولاية في نفسها : (إنه تعارض ما دل على الأمر بالمعروف وما دل على حرمة الولاية من الجائر ولو من وجه ، فيجمع بينها بالتخيير المقتضي للجواز رفعا لقيود المنع من الترك بما دل على الوجوب والمنع من الفعل بما دل على الحرمة) .

وفيه أن ملاك التعارض بين الدليلين هو ورود النفي والاثبات على مورد واحد بحيث يقتضي كل منهما نفي الآخر عن موضوعه . ومثاله أن يرد دليلان على موضوع واحد ، فيحكم أحدهما بوجوبه والآخر بحرمته ، وحيث إنه لا يعقل اجتماع الحكمين المتضادين في محل واحد ، فيقع بينها التعارض ، ويرجع إلى قواعد . ومن المقطوع به أن الملاك المذكور ليس بموجود في المقام .

والوجه فيه أن موضوع الوجوب هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وموضوع الحرمة هو الولاية من قبل الجائر ، وكل من الموضوعين لاساس له بالآخر بحسب طبعه الأولي ، فلا شيء من أفراد أحد الموضوعين فرداً للآخر .

نعم المقام من قبيل توقف الواجب على مقدمة محرمة ، وعليه فيقع التراحم بين الحرمة المتعلقة بالمقدمة وبين الوجوب المتعلق بذى المقدمة ، نظير الدخول الى الأرض المغصوبة لانقاذ الغريق ، أو إنجاء الحريق ، ويرجع الى قواعد باب التراحم المقررة في محله ، وعلى هذا فقد تكون ناحية الوجوب أم فيؤخذ بها ، وقد تكون ناحية الحرمة أم فيؤخذ بها ، وقد تكون إحدى الناحيتين بخصوصها محتمل الأهمية فيتمتع الأخذ بها كذلك ، وقد يتساويان في الملاك ، فيتخير المكلف في اختيار أي منها شاء ، هذا ما تقتضيه القاعدة ، إلا أن كشف أهمية الملاك والعلم بوصوله الى حد الإلزام في غاية الصعوبة .

وأما الكلام في الناحية الثانية فقد دلت الآيات المتظافرة والروايات المتواترة من الفريقين على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وكلك دلت الروايات المستفيضات ، بل المتواترة على أنه لا بأس بالولاية من قبل الجائر اذا كانت لاصلاح امور المؤمنين من الشيعة وقد تقدم بعضها ، وبها قيدنا عادل على حرمة الولاية عن الجائر مطلقا ، ومن الواضح أن الامور الجائزة اذا وقعت مقدمة للواجب كانت واجبة شرعا ، كما هو معروف بين الاصوليين ، أو عقلا كما هو المختار ، وعليه فلا مانع من اتصاف الولاية الجائزة بالوجوب المقدي اذا توقف عليها الواجب ، كالامر بالمعروف والنهي عن المنكر .

على أنه اذا جازت الولاية عن الجائر لاصلاح امور المؤمنين جازت ايضا للامر بالمعروف والنهي عن المنكر ، إما بالقوى ، أو لأن ذلك من جملة إصلاح امورهم ، وقد اشار المحقق الايرواني الى هذا . وقد اتضح ان المقام من صغريات باب التراحم دون التعارض ، كما يظهر من صاحب الجواهر بعد كلامه المتقدم .

ثم إن الظاهر من بعض الروايات ان الدخول في الولاية غير جائز ابتداء ، إلا أن الاحسان الى المؤمنين يكون كفارة له . ومما يدل على ذلك قوله «ع» في رسالة الصدوق (١) عن الصادق «ع» قال : (كفارة عمل السلطان قضاء حوائج الاخوان) . وقوله «ع» في رواية زياد بن أبي سلمة (٢) : (فان وليت شيئا من اعمالهم فأحسن الى إخوانك تكون واحدة بواحدة) .

ولكن هذا الرأي على إطلاقه ممنوع ، فان الظاهر من هاتين الروايتين ومن غيرهما من

(١) راجع ج ٢ ثل باب ٧٥ جواز الولاية من قبل الجائر مما يكتسب به ص ٥٥ .
(٢) ضعيفة زياد بن أبي سلمة ، وصالح بن أبي حماد ، ومجهولة بالحسين بن الحسن الهاشمي راجع المصدر المزبور من ثل . وج ١ كآب ٣١ من المعيشة ص ٣٥٨ . وج ٢ التهذيب ص ١٠١ . وج ١٠ الوافي باب ٢٧ من المعيشة ص ٢٧ .

الاخبار هو اختصاص ذلك بما اذا كان الدخول في الولاية حراماً ابتداءً ثم اصبحت جائزاً بعد ذلك ، ثم تبدل قصده الى إصلاح امور المؤمنين والاحسان الى إخوانه في الدين ، كيف وقد عرفت إطباق الروايات على استحباب الولاية عن الجائر لقضاء حوائج المؤمنين وإصلاح شؤونهم . على أن الروايتين ضعيفتا السند .

ولا يخفى ان كلمات الاصحاب هنا في غاية الاختلاف ، حيث ذهب بعضهم الى الوجوب وبعضهم الى الاستحباب ، وبعضهم الى مطلق الجواز . وقد جمع المصنف (ره) بين شتان آرائهم بأن من غير بالجواز مع التمكن من الامر بالمعروف إنما اراد به الجواز بالمعنى الاعم ، فلا ينافي الوجوب ، ومن غير بالاستحباب إنما اراد به الاستحباب التعييني ، وهو لا ينافي الوجوب الكفائي ، نظير قولهم : يستحب تولي القضاء لمن يثق بنفسه مع انه واجب كفائي او كان مرادهم ما اذا لم يكن هنا معروف متروك او منكر مفعول لتجب الولاية مقدمة للامر بالمعروف او النهي عن المنكر . وعلى الجملة لاشبهة في وجوب الولاية عن الجائر اذا توقف عليها الامر بالمعروف او النهي عن المنكر الواجبين .

قبول الولاية من قبل الجائر مكرها

وأما الامر الثاني وهو قبول الولاية من قبل الجائر مكرها فلا خلاف فيه ، ولا شبهة في أن هذه المسألة من المسائل المهمة التي يتبلى بها أكثر الناس ، ويختفر عنها فروع كثيرة وهي من صفريات جواز مخالفة التكليف بالإكراه او الاضطراب بحيث يشق على المعكروه او المضطر ان يتحمل الضرر المتوعد به ، سواء كان مالياً أم عرضياً أم نفسياً أم اعتبارياً وسواء تعلق بنفسه أم بعشيرته الاقربين .

وهذه الكبرى مما لا خلاف فيها بين الفريقين نصاً وفحوى . ويدل على صدقها في الجملة قوله تعالى : (إلا أن تتقوا منهم تقاة) . وقوله تعالى : (إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان) . وقد تقدم الكلام عليها في البحث عن جواز الكذب لدفع الضرورة . أما الصغرى فتدلل عليها جملة من الروايات الخاصة (١) الواردة في قبول الولاية عن الجائر مكرها .

(١) راجع ج ١ كتاب ٣٠ عمل السلطان من المعيشة ص ٣٥٧ . وج ٢ التهذيب ص ١١٣ . وج ١٠ الوافي ص ٢٦ . وج ٢ تل باب ٧٧ جواز قبول الولاية من الجائر مع الخوف مما يكتسب به ص ٥٥١ .

حكم الاضرار بالناس مع الاكراه

قوله : (وينبغي التنبيه على امور : الاول) . أقول : قد عرفت انه لا شبهة في أن الاكراه يسوغ الدخول في الولاية من قبل الجائر ، وكذلك لا شبهة في جواز العمل للمكروه بما يأمره الجائر من المحرمات ماعدا هراقة الدم ، فان التقية إنما شرعت لتحقيق بها الدماء ، فإذا بلغت الدم فلا تقية فيه ، وإنما الاشكال في انه هل يجوز الاضرار بالناس اذا اكراه على الاضرار بهم ، كسبب اموالهم ، وهتك أعراضهم ، وإيقاع النقص في شؤونهم وعظائم امورهم ، سواء كان الضرر الذي توعد به المكروه أقل من الضرر الذي يوجهه الى الغير أم أكثر ، او لا بد من الاقدام على أقل الضررين وترجيحه على الآخر .

ذكر المصنف (ره) انه قد يقال بالأول استناداً الى أدلة الاكراه ، ولأن الضرورات تبيح المحظورات . وقد يقال بالثاني ، إذ الاستفادة من أدلة الاكراه ان تشريع ذلك إنما هو لدفع الضرر ، وواضح انه لا يجوز لأحد ان يدفع الضرر عن نفسه بالاضرار بغيره - حتى فيما اذا كان ضرر الغير أقل . فضلاً عما اذا كان اعظم .

والوجه في ذلك ان حديث رفع الاكراه والاضطرار مسوق للامتنان على الامة ، ومن المعلوم ان دفع الضرر عن نفسه بالاضرار بغيره على خلاف الامتنان ، فلا يكون مشمولاً للحديث ، ثم إنه (ره) اختار الوجه الاول ، واستدل عليه بوجوه سنذكرها . وتحقق المقام يقع في ثلاث نواحي ، الناحية الاولى : ان يتوجه الضرر ابتداءً الى أحد من غريم ان يكون لفعل الآخر مدخل فيه ، كتوجه السيل الى داره او بستانه ، كتوجه الظلمة او السراق الى نهب امواله او هتك أعراضه ، ولا شبهة في ان هذا القسم من الضرر لا يجوز دفعه بالاضرار بغيره تمسكاً بأدلة نفي الاكراه والضرر والخرج ، بداهة انها مسوقة للامتنان على جنس الامة ، وبديهي ان دفع الضرر المتوجه الى احسد بالاضرار بغيره خلاف الامتنان على الامة ، فلا يكون مشمولاً للدلالة المذكورة .

على انه لو جاز لأحد ان يدفع الضرر عن نفسه ولو بالاضرار بالغير لحاز للآخر ذلك ايضاً ، لشمول الأدلة لها معاً ، فيقع التعارض في مضمونها ، وح ظالمسك بها لدفع الضرر عن احد الطرفين بالاضرار بالآخر ترجيح بلا مرجح ، وعليه فلا بد من رفع اليد عن إطلاقها في مورد الاجتماع ، ويرجع فيه الى أدلة حرمة التصرف في اموال الناس واعراضهم وشؤونهم .

نعم إذا كان الضرر المتوجه إلى الشخص مما يجب دفعه على كل أحد ، كقتل النفس المحترمة وما يشبهه ، وامكن دفعه ، إلا إضراراً بالغير كان المقام حينئذ من صغريات باب التراحم فيرجع إلى قواعده .

الناحية الثانية : أن يتوجه الضرر ابتداء إلى الغير على عكس الصورة السابقة ، وقد ظهر حكم ذلك من الناحية الأولى كما هو واضح .

الناحية الثالثة : أن يتوجه الضرر إلى الغير ابتداء ، وإلى المكروه على تقدير مخالفتها لمبدأ أمر به الجائر ، وكان الضرر الذي توعدته المكروه (بالكسر) أمراً مباحاً في نفسه ، كما إذا أكرهه الظالم على نهب مال غيره وجلبه إليه ، وإلا فيحمل أهوال نفسه إليه ، وفي هذه الصورة لا بد للمكروه من تحمل الضرر بترك النهب ، ومن الواضح أن دفع المكروه أمواله للجائر مباح في نفسه حتى في غير حال الإكراه ، ونهب أموال الناس وجلبه إلى الجائر حرام في نفسه ، ولا يجوز رفع اليد عن المباح بالإقدام على الحرام .

وقد استدلل المصنف (ره) على عدم وجوب تحمل الضرر بوجوه ، الأول : أن دليل نفي الإكراه يعم جميع المحرمات حتى الإضرار بالغير ما لم يجر إلى إراقة الدم . الثاني : أن تحمل الضرر حرج عظيم ، وهو مرفوع في الشريعة المقدسة . وجواب الوجهين يتضح مما قدمناه في الجهة الأولى .

الثالث : الأخبار (١) الدالة على أن التقية إنما جعلت لتحقيق بها الدماء ، فإذا بلغت الدم فلا تقية ، فإن ظاهرها جواز التقية في غير الدماء بلغت ما بلغت .

وفيه أن الظاهر من هذه الأخبار أن التقية إنما شرعت لحفظ بعض الجهات المهمة ، كالنفوس وما أشبهها ، فإذا أدت إلى اتلاف ما شرعت لأجله فلا تقية ، لأن ما يلزم من وجوده

(١) عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر «ع» قال : إنما جعلت التقية ليحقق بها الدم فإذا بلغ الدم فليس تقية . صحيحة .

وعن الثمالي قال : قال أبو عبد الله «ع» : إنما جعلت التقية ليحقق بها الدم فإذا بانئت التقية الدم فلا تقية . مودة لابن فضال .

راجع ج ٣ الوافي باب التقية ص ١٢٤ . وكايمه من امرأة العقول ص ١٩٧ .

٢ ثل باب ٢١ عدم جواز التقية في الدم من الأسر بالسروقة ص ٥٠٠ . ورجوع إلى كتاب العشرة ص ٢٢٥ و ٢٣٥ .

وفي ج ٢ الاستدراك ص ٢٧٨ . علم الله دونه في المداينة ص ١٠٠ . والتقية في كمالها ص ١٠٠ .

عدمه فهو محال ، وليس مفاد الروايات المذكورة هو جواز التقية في غير تلف النفس لكي يترتب عليه جواز إضرار الغير لدفع الضرر عن نفسه .

والفرض من تشريع التقية قد يكون حفظ النفس ، وقد يكون حفظ العرض ، وقد يكون حفظ المال ونحوه ، وح فلا يشرع بها هتك الأعراض ، ونهب الأموال ، لانتهاك آماذها بالوصول الى هذه المراتب . وبعبارة أخرى المستفاد من الروايات المذكورة أن الفرض من التقية هو حفظ الدماء وإن توقف ذلك على ارتكاب بعض المعاصي ما لم يصل الى مرتبة قتل النفس .

على أنه لو جازت التقية بنهب مال الغير وجابه الى الظالم لدفع الضرر عن نفسه لجاز للآخر ذلك أيضاً ، لشمول أدلة التقية لهما معاً ، فيقع التعارض في مضمونها ، وخ فلا يجوز الاستناد اليها في دفع الضرر عن أحد الطرفين بإيقاع النقص بالطرف الآخر ، لانه ترجيح بلا مرجح ، وعليه فترفع اليد عن إطلاقها في مورد الاجتناع ، ويرجع فيه الى عموم حرمة التصرف في مال الغير وشؤونه .

الرابع ما ذكره من الفرق بين الإكراه والاضطرار ، حيث التزم بحرمة دفع الضرر عن نفسه بالإضرار بغيره في مورد الاضطرار دون الإكراه ، وحاصل كلامه : أن الضرر في موارد الاضطرار قد توجه ابتداءً الى الشخص نفسه ، كما اذا توجه السيل الى داره فلا يجوز له دفعه بالإضرار بغيره ، لأن دفع الضرر عن النفس بالإضرار بالغير قبيح ، ولا يصح التمسك بعموم رفع ما اضطرروا اليه ، فان حديث الرفع قد ورد في مورد الامتنان ، ولا شبهة أن صرف الضرر عن نفسه الى غيره منافي له ، فيختص الحديث بغير الإضرار بالغير من المحرمات .

وأما في موارد الإكراه فان الضرر قد توجه الى الغير ابتداءً بحسب إلزام الظالم وإكراهه ومن المعلوم أن مباشرة المكروه (بالفتح) لا يطاق الضرر بالغير ليست مباشرة استقلالية ليرتب عليها الضمان ، كما يترتب على بقية الافعال التوليدية ، بل هي مباشرة تبعية ، وقاعلياً بمنزلة الآلة ، فلا ينسب اليه الضرر ، نعم لو تحمل الضرر ولم يضر بالغير فقد صرف الضرر عن الغير الى نفسه عرفاً ، ولكن الشارع لم يوجب هذا .

ولكن ما أفاده المصنف غير تام صغرى وكبرى ، أما عدم صحة الصغرى فلأن الضرر في كلا الموردين إنما توجه الى الشخص نفسه ابتداءً ، فان الإكراه لا يسلب الاختيار عن المكروه ليكون بمنزلة الآلة المحضة ، بل الفعل يصدر منه بإرادته واختياره ، ويكون فعله كالجزء الاخير من العلة التامة انهب مال الغير مثلاً حتى أنه لو لم يأخذه ولم يجلبه الى الظالم

لكان المال مصوناً ، وإن توجه الضرر ح الى نفسه فباشرة للإضرار بالغير لدفع الضرر المتوقع به عن نفسه مباشرة اختيارية . فتترتب عليها الاحكام الوضعية والتكليفية .

وبعبارة أخرى أن مرجع الإكراه الى تخيير المكره بين نهب مال الغير وبين تحمل الضرر في نفسه على فرض المخالفة ، وحيث كان الاول حراماً وضعاً وتكليفاً فتعين عليه الثاني . نعم لو كان الضرر متوجهاً الى الغير ابتداءً ، ولم يكن له مساس بالواسطة أصلاً فلا يجب عليه دفعه عن الغير بإضرار نفسه ، ومن هنا ظهر الجواب عما ذكره للمصنف أخيراً من أن الفارق بين المقامين هو أدلة الحرج .

وأما عدم صحة الكبرى فلأنه لا وجه للمنع عن وجوب دفع الضرر عن الغير بإيقاعه بنفسه بل قد يجب ذلك فيما إذا أوعده الظالم بأمر مباح في نفسه وكان ما أكرهه عليه من إضرار الغير حراماً ، فإنه ح يجب دفع الضرر عن غيره بالإضرار بنفسه كما عرفت سابقاً ، لأن من بعد سقوط أدلة نفي الضرر والإكراه والحرج فأدلة حرمة التصرف في مال الغير بدون إذنه محكمة .

الخامس : ما أفاده المصنف أيضاً من أن أدلة نفي الحرج كافية في الفرق بين المقامين ، فإن الضرر إذا توجه الى المكلف ابتداءً ، ولم يرخص الشارع في دفعه عن نفسه بتوجيهه الى غيره فإن هذا الحكم لا يكون حرجياً ، أما إذا توجه الضرر الى الغير ابتداءً فإن إلزام الشارع بتحمل الضرر لدفعه عن الغير حرجي قطعاً ، فيرتفع بأدلة نفي الحرج .

وفيه أنه ظهر جوابه مما ذكرناه من المناقشة في الصغيرى ، ووجه الظهور هو عدم الفارق بين توجه الضرر الى الغير ابتداءً وعدمه .

الناحية الرابعة : أن يتوجه الضرر ابتداءً الى الغير ، وإلى المكره على تقدير مخالفته حكم الظالم ، كما إذا أكرهه على أن يلجئ شخصاً آخر الى فعل محرم كالزنا ، وإلا أجبره على ارتكابه بنفسه ، وحينئذ فلا موضع لأدلة نفي الإكراه والاضطرار والحرج والضرر بداهة أن الاضرار بأحد الطرفين مما لا يد منه جزماً ، فدفعه عن أحدهما بالاضرار بالآخر ترجيح بلا مرجح ، وإذن فتقع المزاوجة ، ويرجع الى قواعد باب التراحم .

الناحية الخامسة : أن يتوجه الضرر الى أحد شخصين ابتداءً ، وإلى المكره على فرض مخالفته الظالم ، ولكن فيما إذا كان الضرر المتوقع به أعظم مما يترتب على غيره ، كما إذا أكرهه على أن يأخذ له ألف دينار إما من زيد ، وإما من عمرو ، وإلا أجبره على إراقة دم محترم مثلاً ، وفي هذه الصورة يجب على المكره أن يدفع الضرر عن نفسه بالاضرار بأحد الشخصين ، فإن حفظ النفس المحترمة واجب على كل أحد ، ويدور الامر بين الاضرار

بأحد الشخصين ، ويرجع في ذلك إلى قواعد باب التراحم .

جواز قبول الولاية من الجائر

لدفع الضرر عن الغير

قوله : (الثاني : أن الاكراه يتحقق بالتوعد بالضرر) . أقول : الكراهة في اللغة هي ضد الحب ، والاكراه هو حمل الرجل على ما يكرهه ، وهذا المعنى يتحقق بحمل الشخص على كل ما يكرهه بحيث يترتب على تركه ضرر عليه ، أو على عشيرته ، أو على الأجانب من المؤمنين ، وإذا انتفى التوعد بما يكرهه انتفى الاكراه ، وعليه فلا نعرف وجهاً صحيحاً لما ذكره المصنف من تخصيص الاكراه ببعض ما ذكرناه .

قال : (إن الاكراه يتحقق بالتوعد بالضرر على ترك المكروه عليه ضرراً متعلقاً بنفسه أو ماله أو عرضه ، أو بأهله ممن يكون ضرراً راجعاً إلى تضرره وتأله ، وأما إذا لم يترتب على ترك المكروه عليه إلا الضرر على بعض المؤمنين ممن بعد أجنبياً من المكروه بالفتح فالظاهر أنه لا يعد ذلك إكراها عرفاً ، إذ لا خوف له بحمله على فعل ما امر به) .

نعم يختلف موضوع الكراهة باختلاف الأشخاص والحالات ، فإن بعض الأشخاص يكره مخالفة أي حكم من الأحكام الإلهية في جميع الحالات ، وبعضهم يكره ذلك في الجهر دون الخفاء ، وبعضهم يكره مخالفة التكاليف المحرمة دون الواجبات ، وبعضهم بالعكس ، وبعضهم لا يكره شيئاً من مخالفة التكاليف حتى قتل النفوس فضلاً عن غيره .

ثم إن الفارق بين الأمرين أن الضرر المتوعد به متوجه إلى المكروه (بالفتح) في الأول وإلى غيره من الأجانب في الثاني الذي أنكر المصنف (ره) تحقق مفهوم الاكراه فيه . وتحقيق الكلام هنا في جهات ثلاث ، كلها مشتركة في عدم ترتب الضرر على المكروه لو ترك ما أكره عليه ، ولاية كانت أم غيرها .

الجهة الأولى : أن يخشى من توجه الضرر إلى بعض المؤمنين ، ويتوقف دفعه على قبول الولاية من الجائرين ، والدخول في أعمالهم ، والحشر في زمرتهم للتقية فقط ، من دون أن يكون هناك إكراه على قبول الولاية ، ولا ضرر يتوجه عليه لو لم يقبلها ، ومن دون أن يتوقف دفع الضرر عن المؤمنين على ارتكاب أمر محرم .

والظاهر أنه لا شبهة في جواز الولاية عن الجائر حينئذ تقية ، فإن التقية شرعت لحفظ المؤمنين عن المهالك والمضرات ، بل تعدد التقية في موارد من جملة العبادات التي يترتب

عليها الثواب ، ولا ريب أن تلك الغاية حاصلة في المقام ، وما يدل على جواز الولاية هنا لأجل التقية الروايات الكثيرة (١) الآمرة بالتقية صوتاً لنفوس المؤمنين وأعراضهم وأموالهم عن التلف ، بل ورد في عدة من الروايات (٢) جواز التقية بالتبري عن الأئمة «ع» لساناً إذا كان القلب مطمئناً بالإيمان ، وما يدل على ذلك أيضاً تبجيز الأئمة «ع» في جملة من الأحاديث (٣) لعلي بن يقطين وغيره . أن تقبلوا الولاية عن الجائر تقية لاصلاح امور المؤمنين ودفع الضرر عنهم .

ويضاف الى ذلك كله أن ظاهر غير واحدة من الروايات مشروعية التقية لمطلق التوادر والتجنب وإن لم يترتب عليها دفع الضرر عن نفسه أو عن غيره ، فيدل بطريق الأولوية على جواز الولاية عن الجائر تقية لدفع الضرر عن المؤمنين .

قوله : (لكن لا يخفى أنه لا يباح بهذا النحو من التقية الإضرار بالغير) . أقول : الوجه فيه هو ما تقدم آنفاً من كون الأدلة الواردة في نفي الاكراه وشبهه واردة في مقام الامتنان على الامة بعمومها ، فلا يصح التمسك بها لدفع الضرر عن أحد بتوجيه الضرر الى غيره ، لأن ذلك على خلاف الامتنان في حق ذلك الغير ، وليس الوجه فيه هو ما ذكره المصنف من عدم تحقق الاكراه إذا لم يتوجه الضرر على المكروه ، فقد عرفت أن مفهوم الاكراه أوسع من ذلك الجهة الثانية : أن يكون قبول الولاية من الجائر عاصياً عن توجه الضرر الى المؤمنين ، وسبباً لتجراح المكروبين منهم من دون أن يلحق المكروه ضرراً لو لم يقبلها . ومثاله ما لو أكره الجائر على قبول الولاية من قبله ، وأوعده على تركها بإضرار المؤمنين وهتكهم والتشكيل بهم وما أشبه ذلك ، ولا شبهة هنا أيضاً في جواز الولاية عن الجائر لدفع الضرر عن المؤمنين . وتدل على ذلك الروايات المتقدمة الدالة على جواز الولاية عن الجائر لاصلاح امور المؤمنين ، بل دلالتها على الجواز هنا أولى من وجهين ، الأول : وجود الاكراه . والثاني : القطع بتوجه الضرر على المؤمنين مع رد الولاية .

الجهة الثالثة : أن يكروه الظالم أحداً على ارتكاب شيء من المحرمات الإلهية ، سواء كانت هي الولاية أم غيرها من غير أن يترتب عليه في تركها ضرر أصلاً ، ولكن الظالم أوعده على ترك ذلك العمل بإجبار غيره على معصية من حرمات الله ، ومرجع ذلك في الحقيقة الى دوران

(١) قد تقدمت الإشارة الى مصادرها في ص ٤٤٥ .

(٢) راجع ج ٢ ثل باب ٢٩ جواز التقية في إظهار كلمة الكفر من الأمر بالمعروف

ص ٥٠٤ .

(٣) قد تقدمت الإشارة اليها والى مصادرها في ص ٤٣٨ .

الامر بين إقدام المكره (بالفتح) على معصية لا يتضرر بتركها ، وبين إقدام شخص آخر عليها .

ومثاله ما إذا أكرهه الجائر على شرب الخمر ، وإلا أكرهه غيره عليه ، والظاهر أنه لا ريب في حرمة ارتكاب المعصية في هذه الصورة فإنه لا يجوز للإقدام عليها من الأدلة العقلية والتقليدية ، إلا أن يترتب على ارتكاب المعصية حفظ ما هو أهم منها ، كصيانة النفس عن التلف وما أشبه ذلك ، وح يكون المقام من صغريات باب التراحم ، فتجري فيه قواعده .

قوله : (وكيف كان فهنا عنوانان : الاكراه ودفع الضرر المخوف الخ) . أقول : توضيح كلامه : أن الشارع المقدس قد جعل الاكراه موضوعاً لرفع كل محرم عدا إتلاف النفوس المحترمة كما تقدم ، بخلاف دفع الضرر المخوف على نفسه أو على غيره من المؤمنين ، فإنه من صغريات باب التراحم ، ولكنك قد عرفت أن دليل الاكراه لا يسوغ دفع الضرر عن النفس بالاضرار بغيره ، وعليه فكلما العنوانين من صغريات باب التراحم ، وعلى كل حال فتجاوز الولاية عن الجائر في كلا المقامين لدفع الضرر عن نفسه وعن سائر المؤمنين . وأما إحراز ملاكات الأحكام وكشف أهمية بعضها من بعض فيحتاج إلى الإطلاع على أبواب الفقه ، والاحاطة بفروعه وأدلتها ، وقد تعرض الفقهاء رضوان الله عليهم لعدة من فروع المزاحمة في الموارد المناسبة ، ولا يناسب المقام ذكره .

حكم اعتبار العجز عن التفصي في الاكراه

قوله : (الثالث : أنه قد ذكر بعض مشائخنا المعاصرين الخ) . أقول : حاصل كلامه أن بعض المعاصرين استظهر من كلمات الأصحاب في اعتبار العجز عن التخلص أن لهم في ذلك أقوالاً ثلاثة ، ثالثها التفصيل بين الاكراه على الولاية فلا يعتبر فيه العجز عن التخلص وبين غيرها من المحرمات ، فيعتبر فيه ذلك . ولعل منشأ الخلاف ما ذكره في لك في شرح قول المحقق : (إذا أكرهه الجائر على الولاية جاز له الدخول ، والعمل بما يأمره مع عدم القدرة على التفصي) .

وحاصل ما ذكره في لك : أنه يمكن أن يكون غرض المحقق هو تعدد الشرط والمشرط بأن تكون الولاية عن الجائر بنفسها مشروطة بالاكراه فقط ويكون العمل بما يأمره الجائر بانفراده مشروطاً بعدم قدرة المأمور على التفصي . ويرد عليه أنه لا وجه لاشتراط الولاية مطلقاً بالاكراه ، فإن جواز قبولها لا يتوقف

على الاكراه اذا انفردت عن العمل بما يأمره الجائر ، ولذا قد تكون مباحة ، وقد تكون مستحبة ، وقد تكون مكروهة ، وقد تكون واجبة ، وأما العمل بما يأمر به الجائر فقد صرح الأصحاب في كتبهم أنه مشروط بالاكراه خاصة ، ولا يشترط فيه الاجاء اليه بحيث لا يتدر على خلافه .

ويمكن أن يكون المشروط في كلام المحقق أمراً وحدانياً مركباً من أمرين (الولاية والعمل بما يأمره الجائر) ويكون مشروطاً بشرطين : (الاكراه وعدم القدرة على التفصي) ويرد عليه أنه يكفي الاكراه بانفراده في امتثال أمر الجائر مع خوف الضرر حتى في فرض التمكن من التخلص ، فلا وجه للشرط الثاني .

وقد نجلى من ذلك أن مرجع ما ذكره في لك الى ثلاثة احتمالات ، الأول : أن الولاية عن الجائر غير مشروطة بالاكراه ، وإنما المشروط به هو العمل بما يأمره الجائر . الثاني : أن المجموع المركب من الأمرين مشروط بالاكراه فقط دون المعجز عن التخلص بحيث لا يتدر على خلافه . الثالث : التفصيل بين الولاية وبين العمل بما يأمره الجائر ، فيقيسد الأول بالاكراه والثاني بالاجاء اليه ، والمعجز عن التخلص ، وكانت التوهم جعل كل محتمل قولاً برأسه .

أقول : يرد على هذا التوهم أولاً : أن مجرد الاحتمال لا يستلزم وجود القائل به . وثانياً : أننا لانعرف وجهاً صحيحاً للقول بالتفصيل . فان الظاهر من كلمات الفقهاء رضوان الله عليهم في باب الاكراه أنه لاخلاف بينهم في اعتبار المعجز عن التفصي في ترتيب أحكام الاكراه ، أما اذا أمكن التفصي فلا تترتب تلك الأحكام ، إلا اذا كان التفصي حرجياً ، ولم يفرقوا في ذلك بين الولاية المحرمة ، وبين العمل بما يأمره الجائر من الأعمال المحرمة المترتبة على الولاية ، وبين بقية المحرمات ، فان أدلة المحرمات محكمة ، ولا نحتمل أن يجوز أحد شرب الخمر بمجرد الاكراه حتى مع القدرة على التخلص ، وكذلك لاخلاف بين الفقهاء ايضاً في أنه لا يعتبر في باب الاكراه المعجز عن التفصي اذا كان في التفصي ضرر كثير على المكروه ، كما أنهم لم يشترطوا في ترتيب الأحكام أن يلجأ الى المكروه عليه بحيث لا يتدر على خلافه كما صرح به في المسالك ، فان مرجع ذلك الى المعجز العقلي ، ولم يعتبره أحد في الاكراه جزمياً .

نعم قد تترتب على المعصية التي اكروه عليها مصاحبة هي أهم منها ، ولا يعتبر في هذه الصورة المعجز عن التفصي . ومثاله ما اذا اكروه الجائر احداً على معصية ، وكان الجبور متمكناً من التخلص منها بخروجه عن المكان الذي بعصى الله فيه ، إلا ان ارتكابه لتلك

المعصية مع الظالم يتيح له الدخول في أمر يترتب عليه حفظ الاسلام ، او النفس المحترمة ، او ما اشبه ذلك .

ان جواز الولاية عن الجائر

مع الضرر المالي رخصة لا عزيمة

قوله : (الرابع : ان قبول الولاية مع الضرر المالي الذي لا يضر بالحال رخصة لا عزيمة) اقول : اذا أجبر الجائر احداً على الولاية من قبله ، او على عمل محرم ، وكانت المجبور متمكناً من التخلص ولو بتحمل الضرر المالي وإن بلغ ما بلغ جاز له ذلك . فان أدلة نفي الاكراه إنما هي مسوقة لرفع الإلزام فقط عن مورد الاكراه ، وليست ناظرة الى بيان حكم المورد .

وعليه فلا بد من تعيين حكمه من الرجوع الى القواعد الاخرى ، فقد يكون المكروه عليه من قبيل قتل النفس وما يشبهه ، فيحرم الاقدام عليه ، وقد يكون من قبيل الضرر المالي على نفسه فيجوز تحمله ، لأن الناس مسيطرون على اموالهم (١) . ومن هنا يعلم ان تقييد الضرر المالي بعدم إضراره بالحال كما في المتن لا يخلو عن مساهة .

وبعبارة اخرى : ان أدلة الاكراه لا تشمل المقام ، وعليه فان كان المورد كقتل النفوس ونحوه مما اهتم الشارع بحفظه فيحرم الاقدام عليه ، بل يجب دفعه ، وإن كان من قبيل الضرر المالي فيجوز التحمل به لدليل السلطنة .

لا يقال : إن بذل المال للجائر دفعاً للولاية المحرمة إغانة على الأثم .

فانه يقال : لا وجه له صغرى وكبرى ، اما الاولى فلأن ذلك من قبيل مسير الحاج والزوار وتجارة التجار مع إعطاء المكوس والكرار والضرائب ، ولا يصدق على شيء منها عنوان الاغانة على الأثم ، واما الثانية فقد تقدم في البحث عن بيع العنب ممن يجعله محرراً أنه لا دليل على حرمة الاغانة على الأثم .

حرمة قتل المؤمن بالاكراه او بالتقية

قوله : (الخامس : لا يباح بالاكراه قتل المؤمن ولو تواعد على تركه بالقتل إجماعاً) .
أقول : هل يشرع بالتقية او بالاكراه قتل النفوس المحترمة أو لا ؟ أما التقية فهي في اللغة
اسم لانتى يتقى بمعنى الخوف والتحذير والتجنب ، والمراد بها هنا التحفظ عن ضرر الظالم
بموافقته في فعل او قول يخالف للحق .

والظاهر انه لا خلاف في جوازها لحفظ الجهات المهمة الشرعية ، بل قد عرفت في مبحث
الكذب عند البحث عن اقوال الأئمة الصادرة تقية إجماع الفريقين وضرورة العقلاء وتظافر
الآيات والروايات على جواز الكذب لانجاء النفس المحترمة .

على انه ورد في بعض الأحاديث (١) : (إنما جعلت التقية ليحقق بها الدم فإذا بلغت
التقية الدم فلا تقية) . فان الظاهر من ذلك انه اذا توقف حفظ النفس على ارتكاب أي
محرم فانه يصبح مباحاً مقدمة لصيانة النفس المحترمة عن التلف ، إلا ان التقية اذا اقتضت
إراقة دم محترم لحفظ دم آخر فأنها لا تشرع ح ، لما عرفت آنفاً ان كلاً من الشخصين
مشمول للحديث ، فترجيح احدهما على الآخر ترجيح بلا مرجح .

بل قد عرفت سابقاً ان الغرض الأقصى من جعل التقية في الشريعة المقدسة إنما هو حفظ
اموال المؤمنين واعراضهم ونفوسهم وما اشبه ذلك من شؤونهم ، فإذا توقف حفظ شيء
منها على إتلاف عديله من شخص آخر ارتفعت التقية ح لارتفاع الغاية منها .
ومثاله ما اذا اقتضت التقية إتلاف مال شخص لحفظ مال شخص آخر فانه لا يجوز إتلافه
تقية . والوجه فيه ان شمولى اخبار التقية لها على حد سواء ، وإذن فترجيح احدهما على
الآخر ترجيح بلا مرجح كما عرفت ، فيرجع في ذلك الى الأدلة المدالة على حرمة التصرف
في مال الغير بدون إذنه ، وهكذا الحال في جميع موارد التقية .

غاية الأمر ان مادل على ان التقية إنما شرعت ليحقق به الدم ناظر الى بيان المرتبة
العليا من التقية ، وليس فيه ظهور في اختصاص الحكم بهذه المرتبة فقط .

ومن هنا ظهر ما في كلام المحقق الايرواني ، حيث قال : (ويقرب عندي ان المراد من
هذه الأحاديث أمر وجداني يدركه العقل ، وهو ان التقية لما شرعت لغاية حفظ النفس فإذا
لم تكن هذه الغاية موجودة ، بل كان الشخص مقتولاً لا محالة انتى او لم يتقى فلا تقية

(١) قد تقدمت الرواية في البحث عن الاضرار بالناس مع الاكراه عليه ص ٤٤٥ .

لا انتفاء ماهو الغرض من تشريع التقية (.
ومع الاغضاء عما ذكرناه فان ما أفاده إنما يلائم قوله «ع» في رواية عبد بن مسلم : (إنما
جعلت التقية ليحقن بها الدم فإذا بلغ الدم فليس تقية) . فإنه يمكن ان يحوم منها أن
الغاية من التقية هي حفظ الدم وإذا كان لابد للظالم من إراقة الدم فلا موضوع للتقية .
ولكن بياثنه قوله «ع» في رواية أبي حمزة الثمالي : (إنما جعلت التقية ليحقن بها الدم
فإذا بلغت التقية الدم فلا تقية) . فان هذه الرواية ظاهرة ، بل صريحة في أن التقية اذا
توقفت على إراقة الدم فلا تقية ، فتكون هذه الرواية قرينة لبيان المراد من الرواية
الاولى ايضا .

ثم إنه لا فرق بين افراد المؤمنين من حيث الصغر والكبر ، ولا من حيث الرجولة
والانوثة ، ولا من حيث العلم والجهل ، ولا من حيث الحرية والعبودية ، لاطلاق قوله «ع»
(إنما جعلت التقية ليحقن بها الدم فإذا بلغت التقية الدم فلا تقية) .
وأما الاكراه - وقد تقدم معناه في الأمر الثاني - فهو لا يسوغ قتل النفس المحترمة بلا
خلاف بين الفريقين ، والوجه فيه هو ما تقدم من أن الادلة الدالة على نفي الاكراه والضرر
والحرج واردة في مقام الامتنان ، ومن الواضح ان الاضرار بالغير منافي للامتنان ، فلا
يكون مشمولاً لها ، فتبقى الادلة الدالة على حرمة قتل النفس المحترمة سليمة عن المزاحم .
نعم اذا أجبر الظالم أحداً على قتل أحد شخصين يحقوقي الدم ، او اضطر اليه نفسه ،
كما اذا وقع من شاهر ، وكان لابد له من الوقوع على رأس أحدهما ، فلا بد حينئذ من
الرجوع الى قواعد التزام ، ويتضح ذلك بلحاظ ما حققناه في دوران الأمر بين انقضاء
أحد الفريقين ، فإنه لم يستشكل أحد في وجوب المبادرة لانقاذ الامم منها وترك الآخر .
وهذا نظير الاكراه على إيقاع الضرر المالي على أحد الشخصين ، وقد تقدم الكلام فيه .
لا يقال : قد نطق القرآن الكريم في آية محكمة (١) بالتكافؤ بين الدماء المحترمة ، ومعه
فأي معنى للملاحظة الامم والمهم في ذلك ، وقد ورد ذلك في الاخبار المستفيضة المذكورة في
ابواب القصاص .

فانه يقال : نعم ولكن مورد التكافؤ الذي دلت عليه الآية والروايات إنما هو القصاص
فقط ، فلا مساس له بما نحن فيه ، ومن هنا اتضح حكم ما لو أكره الجائر أحداً إما على
قتل نفسه وإما على قتل غيره . وقد انجلى الصبح ، وانكشف الظلام ، وظهر الفارق
بين التقية والاكراه موضوعاً وحكماً ، والله العالم بالحقائق والاسرار .

(١) سورة المائدة آية : ٤٩ قوله تعالى (وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس) .

ان المستحق للقتل قصاصاً

محقون الدم بالنسبة الى غير ولي الدم

قوله : (وأما المستحق للقتل قصاصاً فهو محقون الدم بالنسبة الى غير ولي الدم) .
أقول : مستحق القتل قد يكون مهدور الدم لكل أحد ، لكونه مسلوب الاحترام ،
كالتواصب الذين يظهرون العداوة والبغضاء لآل محمد (ص) ، وقد يكون مهدور الدم
بالنسبة الى جميع الناس ، ولكن باجازه حاكم الشرع ، كن ثبت عليه الحد الشرعي للموجب
للقتل ، وقد يكون مهدور الدم لفريق معين ، كن قتل مؤمناً عن عمد واختيار .

أما الاول فلا شبهة في خروجه عن حد النفوس المحترمة قطعاً ، لأن الشارع المقدس
سلب احترام دمه عند كل من اطلع على خبثه ورذالته ، فيكون مهدور الدم لجميع الناس
ولا يكون مشمولاً لقوله «ع» : (فإذا بلغت التقية الدم فلا تقية) . وعائيه فلو اقتضت
التقية او الاكراه قتل ناصبي فلا محذور في الاقدام عليه ، لثبوت جوازه قبل التقية والاكراه
فمهما يكون أولى بالجواز ، إلا أن ترتب الفتنة على قتله ، فإنه لا يجوز ح الاقدام على
قتله ، لوجوب سد أبواب الفتن .

وأما الثاني فخكه حكم بقية النفوس المحترمة ، فلا يجوز قتله بدون إذن الحاكم الشرعي
حتى مع التقية والاكراه ، لكونه محقون الدم بالنسبة الى غير الحاكم الشرعي ، ومن هنا
يعلم حكم الثالث أيضاً . فان الكتاب العزيز (١) إنما أثبت الساطنة على دم القاتل لولي
المقتول ، فلا يسوغ لغيره الاقدام عليه في حال من الحالات ، إلا مع الاذن الشرعي ، وقد
انجلى مما ذكرناه ما في كلام المحقق الايرواني ، فإنه (ره) استظهر من الروايات أن المراد
من محقون الدم ما يكون محقوناً بقول مطلق ، ويرجع في غيره الى عموم رفع ما استكروهوا
عليه (٢) .

(١) سورة بني اسرائيل ، آية : ٣٥ ، قوله تعالى : « ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطاناً » .

(٢) راجع ج ٢ ، باب ٥٥ جملة مما عني عنه من جهاد النفس ص ٤٦٩ .

حكم التقية والاكره في قتل المخالفين

قوله : (ومما ذكرنا ظهر سكوت الروايين عن حكم دماء أهل الخلاف) . أقول : قد أشرنا آنفاً الى أن الفرض الاقصى من التقية هو حفظ دماء الشيعة ، وأن حدها بلوغ التقية الى الدم ، وحينئذ فإدلال على عدم جريان التقية في الدماء المحترمة ساكت عن حكم التقية فيما إذا أدت الى قتل غير الشيعة من أي فرق المسلمين ، وعليه فحكم قتل المخالفين بالتقية أو بالاكره حكم سائر المحرمات التي ترتفع حرمتها بها .

قوله : (بقي الكلام في أن الدم يشمل الجرح وقطع الاعضاء أو يختص بالقتل وجهان) أقول : إن الظاهر من قوله «ع» : (إنما جمعت التقية ليحقق بها الدم) . وإن كان هو الدم الذي كان علة لبقاء الحياة ، إلا أنه مع ذلك لا يمكن الحكم بجواز جرح الغير أو قطع أعضائه للتقية ، فإن دليل جواز التقية كدليل رفع المستكره عليه إنما ورد في مقام الامتنان فلا يشمل ما إذا كان شموله منافياً له ، وعليه فيجري في موردها ما ذكرناه في مورد الاكره فراجع .

قوله : (فيما ينبغي للوالي العمل به في نفسه وفي رعيته) . أقول : قد ورد في الروايات الكثيرة (١) حكم الوالي في نفسه ، وحكمه مع رعيته ، فلا بد وأن يلاحظها المتقدم من منصب الولاية لكي لا يكون في عداد الظالمين ، بل يتصدى لأعمال الولاية بالقسط والعدل

حرمة هجاء المؤمن

قوله : (السابعة والعشرون : هجاء المؤمن حرام بالأدلة الأربعة) . أقول : المجو في اللغة عد معائب الشخص ، والوقية فيه ، وشتمه ، ولا خلاف بين المسلمين في حرمة هجاء المؤمن ، وإن اختلفت الشيعة مع غيرهم في ما يراد بكلمة المؤمن ، بل في كلام بعض العامة (٢) تعميم الحرمة الى هجاء أهل الذمة أيضاً .

- (١) راجع ج ٢ ثل باب ٧٨ ما ينبغي للوالي العمل به في نفسه مما يكتسب به ص ٥٥٢ وج ٢ المستدرك باب ٤٢ ما ينبغي للوالي العمل به نفسه مما يكتسب به ص ٤٤١ .
(٢) في ج ٢ فقه المذاهب ص ٤٢ سطر ١٢ : ولا يحل التغي بالالفاظ المدالية على هجاء الناس مسلمين كانوا أو ذميين .

وقد استدل المصنف على حرمة بالأدلة الأربعة بدعوى أنه ينطبق عليه عنوان الهمز واللمز وأكل اللحم والتعيير وإزاعة السر، وكل ذلك كبيرة موبقة، وجريمة مهلكة، بالكتاب والسنة والعقل والاجماع.

وتحقيق المقام أن المهجو قد يكون بالجملة الانشائية، وقد يكون بالجملة الخبرية، أما الأول فلا شبهة في حرمة، لكونه من اللمز والهمز، والاهانة والهتك، وقد دلت الروايات (١) المتواترة على حرمة هتك المؤمن وإهانته، ونطق القرآن الكريم بحرمة الهمز واللمز (٢).

وأما الثاني فإن كان الخبر مطابقاً للواقع كهجو المؤمن بما فيه من المائب كان حراماً من جهة الغيبة والهتك والاهانة والتعيير والهمز، وإن كان الخبر مخالفاً للواقع كان حراماً أيضاً من نواحي شتى، لكونه كذباً وهماً، وإهانة وظلماً، وهماً ولزاً.

ولا فارق في أفراد المؤمن بين العادل والفاسق غير العلن، وقد تقدم الكلام عليه في مبحث الغيبة، بل يمكن أن يقال بحرمة هجو الفاسق العلن بقسقه، فقد تقدم في البحث عن مستثنيات الغيبة أن عمدة الدليل على جواز غيبة المتجاهر في الفسق خروج ذلك عن دائرة الغيبة موضوعاً، فإنها أن تقول في أخيك ماستره الله عليه، وما ارتكبه الفاسق المتجاهر من المائب والمعاصي ليس مما ستره الله عليه، ولكن لا قصور في شمول ما دل على حرمة الهجو لا انتقاص المتجاهر، وذكره بما فيه من العيوب عدا ما دل على حرمة من حيث كونه غيبة.

نعم يجوز هجو الفاسق المتجاهر في الفسق إذا ترتبت على هجوه مصلحة أهم من مصلحة احترامه، أو كان ممن لا يبالي بما قيل فيه، وبذلك يحمل ما ذكره المصنف من الخبر (محصوا ذنوبكم بذكر الفاسقين).

وأما هجو المخالفين أو المبدعين في الدين فلا شبهة في جوازه، لأنه قد تقدم في مبحث الغيبة (٣) أن المراد بالمؤمن هو القائل بأمرة الأئمة الاثنى عشر، وكونهم مفترضي الطاعة ومن الواضح أن ما دل على حرمة الهجو يختص بالمؤمن من الشيعة، فيخرج غيرهم عن حدود حرمة الهجو موضوعاً، وقد تقدم في المبحث المذكور ما يرضيك في المقام، وبقتك

(١) راجع ج ٢ تل ابواب عشرة الحج . وج ٣ الوافي الفصل الثاني أبواب ما يجب على المؤمن اجتنابه في المعاشرة .

(٢) سورة الهمزة آية : ١ ، قوله تعالى : (ويل لكل همزة لمزة) .

(٣) في البحث عن اشتراط الايمان في حرمة الغيبة ص ٣٢٣ .

بتخصيص حرمة الهجو بما ذكرناه .
وهل يجوز هجو المبدع في الدين أو المخالفين بما ليس فيهم من المعائب أو لابد من الاقتصار فيه على ذكر العيوب الموجودة فيهم ؟ هجوم يذكر المعائب غير الموجودة فيهم من الأقاويل الكاذبة ، وهي محرمة بالكتاب والسنة ، وقد تقدم ذلك في مبحث حرمة الكذب ، إلا أنه قد تقتضي المصلحة المألزمة جواز بهتهم والازراء عليهم ، وذكرهم بما ليس فيهم اقتضاه لهم ، والمصلحة في ذلك هي استبانة شؤونهم لضعفاء المؤمنين حتى لا يغتروا بأرائهم الخبيثة وأغراضهم المرجفة ، وبذلك يحمل قوله «ع» (١) : (وباهتوم كي لا يطعموا في الأيلام) وكل ذلك فيما إذا لم تترتب على هجوم مفسدة وفتنة ، وإلا فيحرم هجوم حتى بالمعائب الموجودة فيهم .

وقد ظهر من مطاوي ما ذكرناه أن هجو المخالفين قد يكون مباحا ، وقد يكون مستحيا وقد يكون واجبا ، وقد يكون مكروها ، وقد يكون حراما ، وبهذا الأخير يحمل قوله «ع» في رواية أبي حمزة (٢) عن قذف المخالفين : (الكف عنهم أجل) .

حرمة الهجر

قوله : (الثامنة والعشرون : الهجر) . أقول : الهجر بالضم هو الفحش ، والقيح من القول ، ولا خلاف بين المسلمين ، بل بين العقلاء في مبغوضيته وحرمة ، وقد ورد في الروايات المتواترة (٣) أن البذاء والفحش على المؤمن حرام ، وفي رواية سليم بن قيس : (إن الله يحرم الجنية على كل فاحش يذني قليل الحياء لا يبالي ما قال ولا ما قيل له) . وفي

(١) قد تقدمت هذه الرواية في البحث عن حرمة سب المؤمن ص ٢٨١ ، وفي البحث عن جواز الأغتياب لحسم مادة الفساد ص ٣٤٤ .

(٢) في ج ١ ككتاب الخمس باب أن الأرض كلها للامام «ع» ص ٤٢٧ . وج ٦ الوافي باب ٣٩ تحليل الخمس للشيعة من أبواب الخمس ص ٤٥ . عن أبي حمزة عن أبي جعفر «ع» قال : قلت له : إن بعض أصحابنا يفترون ويقذفون من خالفهم ؟ فقال لي : الكف عنهم أجل ، الحديث . مجهولة للحسن بن عبد الرحمن ، وضعيفة لعلي بن العباس .

(٣) راجع ج ٣ الوافي ص ١٦٠ . وج ٢ ثل باب ٦٩ تحريم السفه ، وباب ٧٠ تحريم الفحش ، وباب ٧١ تحريم البذاء من جهاد النفس ص ٤٧٦ . وج ٢ المستدرك ص ٣٣٩ . و كاهن ج ٢ امرأة العقول ص ٣١٢ و ٣١٣ و ٣١٤ .

صحيحة عبد الله بن سنان (ومن خاف الناس لسانه فهو في النار) . وفي صحيحة أبي عبيدة (البذاء من الجفاء والجفاء في النار) . وفي موقعة ابن فضال (من علامات شرك الشيطان الذي لا شك فيه أن يكون غشياً لا يبالي ما قل ولا ما قيل فيه) . وفي بعض الأحاديث : (من غش على أخيه المسلم نزع الله منه بركة رزقه ووكله إلى نفسه وأفسد عليه معيشته) .

وفي اصول الكافي بسند صحيح عن أبي عبد الله «ع» قال : (كان في بني اسرائيل رجل فدعا الله أن يرزقه غلاماً ثلاث سنين ، فلما رأى أن الله لا يجيبه فقال : يا رب أبعد أنا منك فلا تسمعي ، أم قريب أنت مني فلا تجيبي 77 قال : فأتاه آت في منامه فقال : إنك تدعو الله منذ ثلاث سنين بلسان بذي ، وقلب مات ، الجبار المتجاوز عن حده في الاستكبار ، غير تقي ، ونية غير صادقة ، فأقطع عن بذائك ، وليتق الله قلبك ، ولتحسن نيتك قال : ففعل الرجل ذلك ، ثم دعا الله فولد له غلام) .

وفي وصية النبي (ص) لعلي «ع» قال : (يا علي أفضل الجهاد من أصبح لا يهم بظلم أحد ، يا علي من خاف الناس لسانه فهو من أهل النار ، يا علي شر الناس من أكرمه للناس إتقاء شرمه وأذى فحشه ، يا علي شر الناس من باع آخرته بدنياه وشر منه من باع آخرته بدنيا غيره) .

أخذ الاجرة على الواجبات

قوله : (الخامس : مما يحرم التكسب به ما يجب على الانسان فعله عيناً أو كفاية تمبداً أو توصلاً على المشهور) . أقول : اختلفت كلمات الاصحاب في هذه المسألة على أقوال : الاول : ما ذكره المصنف من المنع مطلقاً . الثاني : ما حكاه المصنف عن المصنفين عن غير المحققين من التفصيل بين التمبدي فلا يجوز ، وبين التوصلي فيجوز . الثالث : ما نقله المصنف عن غير المحققين في الايضاح من التفصيل بين الكفاية التوصلي فيجوز وبين غيره فلا يجوز . الرابع : ما ذكره في متاجر الرياض من التفصيل بين الواجبات التي يجب على الواجب عيناً أو كفاية وجوباً ذاتياً فلا يجوز ، وبين الواجبات الكفائية التوصلية فيجوز كالصناعات الواجبة كفاية لانتظام المعاش . الخامس : ما نسب إلى السيد المرتضى من القول بالجواز في الكفاية كتمهيز الميت ، وهذه النسبة موهومة بما ذكره المصنف من أن السيد مخالف في وجوب تجهيز الميت على غير الولي ، لافي حرمة أخذ الاجرة على تقدير الوجوب عليه ، فهو

مخالف في الموضوع ، لا في الحكم .

السادس : التفصيل بين ما كان الغرض الاعم منه الآخرة فلا يجوز ، وبين ما كان الغرض الاعم منه الدنيا فيجوز ، وقد ذهب اليه مفتاح الكرامة .

السابع : ما حكاه في البقرة عن جده في المصاييح من التفصيل بين التعبدى منه والتوصلى فمنع في الاول مطلقاً ، وفصل في الثاني بين الكفائي منه والعينى ، فجوز في الاول مطلقاً ، وفصل في الثاني بين ما كان وجوبه للضرورة أو لحفظ النظام ، فجوز في الاول ، ومنع في الثاني مطلقاً ، سواء كان الواجب ذاتياً أم غيرياً .

الثامن : ما يظهر من المصنف من التفصيل بين العينى التعينى والكفائى التعبدى ، فلا يجوز وبين الكفائى التوصلى والتخييري ، فيجوز ، ويظهر منه التردد في التخييري التعبدى .

التاسع : ما هو المختار عندنا من جواز أخذ الاجرة على الواجب مطلقاً ، وقسده وقع الخلاف أيضاً في هذه المسألة بين فقهاء العامة (١) .

ولا يخفى أن غير واحد من أرباب الاقوال المذكورة قد ادعى الاجماع على رأيه ، ولكنه ليس من الاجماع التعبدى ، فإن من المحتمل القريب إن المجمعين قد استندوا في قتيام بالحرمة الى غير الاجماع من الوجوه المقررة في المسألة .

على أنه يصعب على الفقيه دعوى الاجماع على نحو الموجبة الكلية ، مع ما اطلعت عليه من الاختلافات والتفاصيل . نعم قد نقل الاجماع تلويحاً أو تصريحاً في بعض الموارد الجزئية ، كالقضاء والشهادة وتعليم صيغة النكاح أو إلقائها على المتعاقدين .

(١) في ج ٣ فقه المذاهب ص ١٦٩ عن الحنفية لا يصح الاستئجار على كل طاعة يختص بها المسلم ، ولكن المتأخرين منهم جوزوا أخذ الاجرة على الاذان وتعليم القرآن والامامة والوعظ . وفي ص ١٧٦ عن المالكية لا يصح الاستئجار على طاعة مطلوبة من الاجير طلب عين اذا لم تقبل النيابة كالصلاة وإلا فيصح ، وأما الاعمال المطلوبة كفاية فتجوز الاجارة عليها بلا خلاف . وفي ص ١٨١ : التزموا بجواز أخذ الاجرة على الامامة مع الاذان وفي ص ١٨٨ عن الشافعية لا تصح الاجارة على الطاعات ، وقد استثنى منها الاجارة على بعض الامور المستحبة ، كالامامة والتدريس والاذان وتعليم القرآن والفقه والحديث . وفي ص ١٩٥ عن الحنابلة : لا تصح الاجارة على فعل قربي كالصلاة والاذان وغيرها ، نعم يصح أخذ الجعل عليها بعنوان الجمالة .

مقدمة " نافعة "

في بيان موضوع أخذ الاجرة على الواجب

قبل التمرض لحكم المسألة ، وبيان الحقيقة فيها تقدم أمراً لبيان موضوعها ، وإجمالاً أن موضوع البحث في المقام إنما هو جهة العبادة ، وجهة الوجوب فقط ، وما نعتيها عن صحة الاجارة وعدمها بعد الفراغ عن سائر الجهات والحيثيات التي اعتبرها الشارع المقدس في عقد الاجارة ، كأن لا يكون العمل المستأجر عليه مما اعتبرت المجانية فيه عند الشارع . وهذا لا يختص بالواجب ، بل يجري في المستحبات أيضاً ، كاستئجار المؤذن للأذان ، واستئجار المعلم للتدريس ، واستئجار الفقيه للفتا ، واستئجار القاري لقراءة القرآن . وقد يجري في المكروهات أيضاً ، كاستئجار غل الضراب للطروقة . وهذه الأمثلة مبينة على تعلق غرض الشارع بمجانبة الامور المذكورة ، وحرمة أخذ الاجرة عليها ، أو كراهته .

ثم إن بعضهم ذكر أن من شرائط الاجارة أن تكون منفعة العين المستأجرة عائدة الى المستأجر ، ورتب عليه بطلان اجارة المكلف لا متثال فرائضه من الصلاة والصوم والحج وغيرها ، وبطلان الاجارة للاتيان بالمستحبات لنفسه ، كالتوافل اليومية واليلية ، وغير ذلك من الموارد التي يكون النفع فيها راجعاً الى الاجير أو الى شخص آخر غير المستأجر . والوجه في ذلك أن حقيقة الاجارة هي تبديل منفعة معلومة بعوض معلوم ، فلا بد من وصول المنفعة الى المستأجر ، لانه الدافع للعوض المعلوم ، وإلا انتفت حقيقة الاجارة ، إذ يعتبر في التبديل أن يقوم كل من العوض والم عوض مكان الآخر بحيث يدخل كل منها في المكان الذي خرج منه الآخر ، وسيأتي اعتبار ذلك أيضاً في حقيقة البيع . وفي البلغة أن الاجارة بدون هذا الشرط سفهية ، وأكل المال بالباطل ، ولذا لا تصح الاجارة على الافعال العينية ، وإبداء الحركات اللاغية ، كالذهاب الى الامكنة الموحشة ، ورفع الاحجار الثقيلة ، انتهى ملخص كلامه .

والتحقيق أن يقال : إن حقيقة الاجارة لا تقتضي إلا دخول العمل في ملك المستأجر فضاء لقانون المبادلة ، وأما كون المنفعة راجعة اليه فلا موجب له . وأما حديث سفهية المعاملة فيرد عليه أولاً : أنك قد عرفت مراراً ، وستعرف في مبحث البيع إنشاء الله : أنه لا دليل على بطلان المعاملة السفهية ، وإنما الدليل على فلان

معاملة السفينة ، والدليل هو كونه محجور التصرف في أمواله .

وثانياً : قد تقدم في البحث عن بيع الابوال وغيره ، وستعود عليه في مبحث البيع أن آية التجارة غريبة عن شرائط العوضين ، بل هي راجعة الى حصر أسباب المعاملة في الصحيح والباطل . فذا مع أن الدليل أخص من المدعى ، فإن المستأجر قد ينتفع بعود النفع الى غيره ، كما اذا استأجر شخصاً على امتثال فرائض نفسه لكي يتعلم المستأجر منه أحكام فرائضه ، أو كان المستأجر من الآمرين بالمعروف ، والناهي عن المنكر ، وأراد باستئجار المكلفين على امتثال فرائضهم إظهار عظمة الاسلام وإخضاع المتمردين والعاصين . وعلى الجملة أن البحث هنا يتمحض لبيان أن صفة الوجوب أو صفة العبادية مانعة عن انعقاد الإجارة أم لا ، بعد الانتهاء عن سائر النواحي التي اعتبرت في عقد الإجارة .

ان صفة العبادية لاتنافي الاجارة

مقتضى القاعدة جواز أخذ الاجرة على مطلق العبادات ، سواء أكان الأخذ بعنوان الإجارة أم بعنوان الجمالة اذا تم سائر الشروط المعتبرة فيها ، ولا شبهة أن صفة العبادية لاتنافي الإجارة ، والجمالة ، وإذن فعمومات صحة للمعاملات محكمة . وقد أورد على هذا الرأي بوجوه :

الوجه الاول : أن العبادات لا بد وأن تؤتى بقصد القرية ، وأخذ الاجرة عليها يتنافى القرية والاخلاص .

والوجه فيه أن عقد الإجارة يوجب انقلاب داعي الاخلاص في العمل المستأجر عليه الى داعي أخذ الاجرة ، ومن الواضح أن قيد الاخلاص مأخوذ في العمل المستأجر عليه فيلزم من صحة الإجارة فسادها .

وفيه أن هذا الوجه لا يرجع عند التحقيق الى محصل ، وتوضيح ذلك : أنه يدعى تارة أن العمل الخارجي إنما يؤتى به بداعي تملك الاجرة ، وهو يتنافى بقصد الاخلاص . في اخرى يدعى أنه يؤتى به بداعي تسلم الاجرة خارجاً . وثالثة : يدعى أنه يؤتى به بداعي استحقاق مطالبتها .

أما الدعوى الاولى فهي واضحة البطلان بضرورة ان تملك الاجرة إنما يكون بنفس الايجار ، لا بالعمل الخارجي ، فالعمل أجنبي عنه بالمره .

وأما الدعوى الثانية فهي أيضاً كذلك ضرورة أنه يتمكن الأجير من التسلم بغير العمل في بعض الموارد ، وبالعامل الخالي من قصد القرية في جميعها ، فلا يكون الداعي إلى العمل بما هو عبادي غير قصد القرية ولو من جهة خوفه من العذاب لأجل عدم تسليمه العمل إلى مالكه .

وأما الدعوى الثالثة فهي وإن كانت صحيحة في بعض الموارد ، وهو ما إذا امتنع المستأجر من التسليم قبل العمل ، إلا أن الاتيان به لأجل ذلك (أي لأجل أن يستحق المطالبة شرعاً) لا ينفك عن قصد القرية في العمل ، وذلك من جهة تمكن المكلف من الاتيان به بغير قصد القرية وإلزامه للمستأجر تسليم الاجرة ، فأتيانه بالعمل لأجل الاستحقاق شرعاً لا ينفك عن قصد القرية .

وعلى الجملة بعدما كان الأجير متمكناً من المطالبة وتسليم الاجرة بغير العمل الصحيح فلا يكون دأعيه إلى الاتيان بالعمل الصحيح غير قصد القرية ، ولعله إلى ذلك نظر من أجاب عن الاشكال المزبور بأن دعوة أخذ الاجرة في طول دعوة الأمر لنحو من باب الداعي إلى الداعي .

الوجه الثاني : أنه يعتبر في دواعي امتثال العبادات كونها جهات قرية بحيث تنتمي سلسلة العلل والدواعي فيها بجميع حلقاتها إلى الله تعالى ، ومتى كان فيها داعي غير قربي خرج العمل عن العبادية وعن تمحيضه لله وإن لم يكن الداعي غسير القربي في عرض الداعي الإلهي .

وفيه أنا قد حققنا في مبحث النية من كتاب الصلاة أنه يشد في العباد من يأتي بالعبادة بجميع مقدماتها ومقارناتها ومؤخراتها ودواعيها خالصة لوجه الله الكريم ، وطلباً لرضاه ، وكونه أهلاً للعبادة والاطاعة ، بل يقصد غالب الناس في عباداتهم الجهات الراجعة إليهم من المنافع الدنيوية والآخرية ، ولا تنافي هذه الدواعي الراجعة إليهم عبادية العبادة . إلا إذا دل دليل على إبطال بعضها للعبادة كما في الرياء ، فقد ورد في الاخبار المتظافرة (١) أن الرياء لا يدخل عملاً إلا وأفسده .

وتوضيح الجواب إجمالاً : أن الغاية القصوى من العبادة قد تكون هي الله فقط من دون أن يشوبها غرض آخر من الأغراض الدنيوية أو الجهات الآخرية ، وضروري أن هذا النمط من الامتثال منحصراً في الأئمة الطاهرين (ع) والأنبياء المرسلين (ص) .

(١) راجع ج ١ ثل باب ١٢ بطلان العبادة بالرياء من مقدمة العبادة ص ١١ . وج ١ المستدرک ص ١١ .

فقد قال أمير المؤمنين «ع» (١) : (ما عبدتك خوفاً من نارك ولا طمعاً في جنتك لكن وجدتكَ أهلاً للعبادة فعبدتك) .

وقد تكون الغاية من العبادة هي الله ، ولكن بداعي الخلق والخضوع لحفظ الجهات الدنيوية ، بأن يجعلها العبد وسيلة لزيادة النعمة والعزة ، وسبباً لارتفاع الشأن والمنزلة ، وترساً لدفع النقمة والهلكة ، وقد أشار إلى هذا في الكتاب بقوله تعالى (٢) : (لئن شكرتم لأزيدنكم ولئن كفرتم إن عذابى لشديد) .

وقد تكون الغاية من العبادة هي الله بداعي الخشية من غضبه والخوف من ناره التي أعدت للعاصين ، وبداعي التعرض لرحمة الواسعة ، والوصول إلى الخور والقصور والجنة التي عرضها كعرض السمات والارض ، وهذه المرتبة أرقى من المرتبة الثانية .

وقد أشار إلى هذا بقوله تعالى (٣) : (وادعوه خوفاً وطمعاً) . وبقوله تعالى (٤) : (ويدعوننا رغباً ورهياً) .

وقد ورد في كثير من الادعية كدعاء ابن حنبل الثمالي وغيره تعليل الايمان بالله والعبادة له بالخوف والخشية والطمع ، وهذا واضح لا غبار عليه .

وقد تكون الغاية من العبادة هي التقرب إلى الله ، وتحصيل رضاه من غير ان يقتن بها غرض آخر من الأغراض الدنيوية أو الآخروية ، وهذه المرتبة أرقى من المرتبة الثمانية والثالثة ، وهي مختصة بالعارفين بالله والساكنين إليه ، ولا يتأله إلا القليل من الموحدين ، كسلطان والمقداد وابن ذر وفريق من الأكابر .

وقد اتضح مما ذكرنا ان الغرض من العبادة في هذه الدرجات الثلاث الأخيرة هو انتفاع العبد حتى في الدرجة الأخيرة : أعني المرتبة الرابعة ، فان ما ل تحصيل رضى الله والتقرب إليه هو ضرورة العبد محبوباً لدى الله لكي يجيب دعوته ويدفع شدته ويقضي حوائجه .

وعلى هذه المناهج المذكورة في السير إلى الله والتوجه إلى رحمته وغفرانه والفوز بنعمه ورضوانه لا تخلو عبادة إلا وقد قصد العبد فيها ان يصل إليه نفع من المنافع حسب اختلافها باختلاف الأغراض وقد عرفتها . نعم الدرجة الأولى وهي عبادة الائمة خالية عن هذا القصد . ولكنها مختصة بهم عليهم السلام .

وقد انجلي ان رجوع شيء من دواعي العبادة لغير الله لا يتنافى إلا خلاص فيها ،

(١) راجع ج ٢ ص ١٠١ . وج ١٥ البحار كتاب الخلق ص ٨٢ .

(٢) سورة ابراهيم آية : ٧ . (٣) سورة الاعراف آية : ٥٤ .

(٤) سورة الانبياء آية : ٩٠ .

والتقرب الى الله بها .

وبشير الى ما ذكرناه مارواه الكليني (١) عن أبي عبد الله «ع» (قال : العباد ثلاثة : قوم عبدوا الله عز وجل خوفاً فتلك عبادة العبيد . وقوم عبدوا الله تبارك وتعالى طلب الثواب فتلك عبادة الاجراء . وقوم عبدوا الله حباً له فتلك عبادة الأحرار وهي أفضل العبادات) . ومن هنا اتضح بطلان ما ذهب اليه بعضهم (٢) من قساد العبادة المآتي بها لأجل الثواب ودفع العقاب .

الوجه الثالث : أن دليل صحة الاجارة هو عموم أوفوا بالعقود ، ويستحيل شموله للمقام لأن الوفاء بالشيء عبارة عن إتمامه وإنهائه ، فالوفاء بالعقد الاجارة هو الاتيان بالعمل المستأجر عليه أداء لحق المستأجر ، وواضح أن هذا لا يجتمع مع الاتيان به أداء لحق الله وامتنالاً لأمره ، وإذن فلا بد من قصد أحد الأمرين : إما الوفاء بالعقد . أو الامتنال لأمر المولى وحيث لا يعقل اجتماعها في محل واحد فلا بد من رفع اليد من الأمر بالوفاء فتصبح الاجارة بلا دليل على الصحة .

وفيه أولاً : أن الوفاء بالعقد وإن كان عبارة عن إتمامه وإنهائه ، إلا أن هذا المعنى لا يتوقف على عنوان خاص ، بل يكفي فيه إيجاد متعلق العقد فقط في الخارج بأي نحو اتفق وعليه فلا مانع في كون العمل الواحد الذي تعلقت به الاجارة مصداقاً لعنواني العبادة والعمل المستأجر عليه معاً ، نعم لو كانت الظاهر من دليل وجوب الوفاء بالعقد هو إيجاد العمل المستأجر عليه في الخارج يداعي اختصاصه بالمستأجر من جميع الجهات لاستحال اجتماع قصد الوفاء بالعقد مع قصد التقرب الى الله ، ولكنه دعوى جزافية .

وثانياً : ان دليل صحة الاجارة لا ينحصر بآية الوفاء بالعقد لكي يلزم من عدم شمولها للمقام بقاؤه خالياً عن دليل الصحة ، بل في آية التجارة عن تراض غنى وكفاية .

(١) حسنة لإبراهيم بن هاشم . راجع كما بهامش ج ٢ ص ١٠٠ .
وج ٣ الوافي ص ٧١ . وج ١ ثل باب ٩ ما يجوز قصده من غايات النية من مقدمات العبادات ص ١٠ .

(٢) في ج ١٥ البحار كتاب الخلق ص ٨٧ : عن الفخر الرازي في تفسيره الكبير إنه نقل اتفاق المتكلمين على أن من عبد الله لأجل الخوف من العقاب أو الطمع في الثواب لم تصح عبادته ، وأورده عند تفسير قوله تعالى (ادعوا ربكم تضرعاً وخفية) .
وعن المحقق البهائي : إنه ذهب كثير من العلماء الخاصة والعامة الى بطلان العبادة اذا قصد بفعلها تحصيل الثواب أو الخلاص من العقاب ، وقالوا إن هذا مناف للاخلاص .

فان قيل : إن الأمر الاجاري المتعلق بالفعل المستأجر عليه ، والتوصلي ، والأمر العبادي المتعلق به عبادي ، وعليه فيلزم أن يكون فعل واحد مأموراً به بأمرين متخالفين وهو حال قلنا : إن الأمر الاجاري المتعلق بالعبادة أيضاً أمر عبادي ، فان وجوب تسليم العمل المستأجر عليه الى مالكه حكم كلي انحلالي من غير أن يكون له شأن من التبعية أو التوصيلية بل يتصف بها بلحاظ وصف متعلقه ، وعليه فان كان متعلق الأمر الاجاري توصلياً فهو توصلي ، وإن كان تعبدياً فهو تعبدى ، وعلى هذا فإذا تعلقت الاجارة بعبادة كان الأمر الناشئ منها عبادياً ايضاً ، فأصبح مؤكداً للأمر العبادي المتعلق بها في نفسها مع قطع النظر عن الايجار ، كما ذهب اليه كاشف الغطاء وتلميذه صاحب الجواهر .

وتوضيح ذلك : أنا قد ذكرنا في البحث عن التعبدى والتوصلي من علم الاصول أن قصد القرية مأخوذ في متعلق الأمر الاول على ما قويناه ، وفي متعلق الأمر الثانى على ما اختاره شيخنا الاستاذ ، وعلى كل حال فالأمر قد تعلق بامتنال العمل بقصد القرية ، ومن الواضح ان الأمر الاجاري قد تعلق بهذا ايضاً ، إذ المفروض كون العمل المذكور مورداً للاجارة ، فتعلق الأمرين شيء واحد ، فلا محالة يندك احدهما فى الآخر ويكون الوجوب مؤكداً كما في غير المقام .

وقد اتضح مما ذكرناه انه لا وجه لما ذكره بعض مشائخنا المحققين من استحالة التأكد حتى في النذر ونحوه . وحاصل ما ذكره : ان الأمر الصلاتى متعلق بذات العمل ، والأمر الاجاري او النذري او نحوهما متعلق بالعمل الواجب المقيد بقصد القرية والامتنال ، ومن الواضح انه لا يعقل التأكد في ذلك (الذي معناه خروج الطلب في موضوعه عن مرتبة الضعف الى مرتبة الشدة) لأن الالتزام به يستلزم تعلق الأمر بالوفاء بما هو غير وفاء ، بداهة انه لا يعقل ان يكون الأمر الاجاري بمنزلة صل ، بل هو بمنزلة صل عن قصد القرية فيكون توصلياً دائماً .

ويدل على ما اخترناه من صحة تعلق الاجارة بالعبادة امور :

الاول : ان الموجر كما عرفت إنما يملك الاجرة بمقدار الاجارة من غير ان يتوقف ذلك على إيجاد العمل المستأجر عليه في الخارج ، وإنما اشتغلت ذمة الاجير بإيجاد متعلق الاجارة ولو كان الغرض في الاتيان بالعمل المستأجر عليه هو تملك الاجرة فقط لكان إيجاد العمل لأجل ذلك تحصيلاً للحاصل .

وعليه فالتدنى الى الاتيان بما اشتغلت به ذمة الاجير من العبادة ليس إلا أمر المولى والخوف الإلهي : دون تلك الاجرة . ولا يفرق في ذلك بين مراقبة المستأجر على الاجير

للاتيان بالعمل وعدم مراقبته عليه ، فإن شأن العبادات ليس شأن الأفعال الخارجية المحضة كالعبادة والبنية والتجارة ونحوها لكي يكون حضور المستأجر دخيلاً في تحقق العمل واتقانه ، بل العبادات مشروطة بالنية ، وهي أمر قلبي لا يطلع عليها في اتق النفس بالإعلام الغيوب ، أو من ارتضاء لغيبه .

الثاني : أنه لا شبهة في صحة تعلق النذر أو العهد أو الممين بالنوافل ، وصيرورتها لازمة بذلك ، كالأشبهة في صحة اشتراطها في العقود اللازمة وكونها واجبة بذلك ، ولم يستشكل أحد في كون هذه الأوامر الطارئة عليها منافية للاخلاص المعبر فيها ، وواضح أنه لا فرق بين ذلك وبين ما نحن فيه .

الرابع : فقد ورد في الأخبار المستفيضة ، بل المتواترة الترغيب إلى العبادات بذكر فوائدها ومشواتها ، والترهيب عن تركها بذكر مستتبعاتها من المهلكة والعقوبة ، ويحتمل لك من هذه الأخبار أنه لا بأس بامتنال العبادات لجلب المنافع المترتبة على فعلها ودفع المضرات المترتبة على تركها ، ولا فرق في هذه الجهة بين المقام وبينها .

ومن هذا القبيل ما وردت في الشريعة المقدسة عبادات من الأدعية والنوافل كشأن الأغراض الدنيوية ، كسعة الرزق ، وقضاء الحوائج ، وأداء الدين ، وارتزاق الولد ، ودفع الشرور ، وعلاج المصاب . وغيرها من الجهات الدنيوية ، ولم يتوهم أحد منافاتها للاخلاص ، مع أنها من المنافع الدنيوية . والظاهر أنه لا فرق بينها وبين المقام .

وقد أشكل عليه المصنف (ره) بأنه (فرق بين الغرض الدنيوي المطلوب من الخالق الذي يتقرب إليه بالعمل ، وبين الغرض الحاصل من غيره ، وهو استحقاق الاجرة ، فإن طلب الحاجة من الله سبحانه ولو كانت دنيوية محبوب عند الله ، فلا يقدح في العبادة : بل ربما يؤكدها) . وقد سجل هذا الإشكال غير واحد من الأعظم كصاحب البلغة وغيره .

وفيه أن غرض المكلف من الاتيان بالصلاة مثلاً قد يكون سعة الرزق وغيرها بحيث لا يتوسط التقرب في البين أصلاً ، فلا شبهة في بطلان هذا النوع من العبادة من غير فرق بين ما نحن فيه ، وبين العبادات ذات النتائج الدنيوية كصلاة الجمعة وغيرها . وقد تكون غاية المكلف غاية من العبادة والتقرب من الله بحيث يكون طالباً لها بعبادته وتقربه من المولى ، فهذا لا ينافي بالعبادية ، وما نحن فيه من هذا القبيل ، وتارة فلا فرق بين المقامين . وقد يتوهم أن قصد التقرب إنما يتمشى في خصوص الإجارة ، لأنك قد عرفت أن الاجرة فيها تملك بمجرد العقد ، وأن امتثال العبادات المستأجر عليها يستند إلى أمر المولى

إلا أن ذلك لا يجري في الجمالة ، إذ العامل فيها لا يستحق الجعل ، ولا يملكه إلا بتمام العمل فيستند امتثال العباداة الى داعي تحصيل الجعل وهو مناف للاخلاص فيها .
وجوابه يظهر مما تقدم ، فإن تحصيل الجعل وإن كانت داعيا الى الامتثال ، ولكن الداعي الى الاتيان بالعبادة على وجهها الصحيح هو أمر الشارع ، والخوف الالهي ، إذ لولا ذلك فإن العامل يمكنه أن يأتي بالعمل غالبا عن بعض الشرائط التي لا يطاع عليها غير علام الغيوب ، ويخيل الى الجاعل انه امثله على وجه صحيح .
وعلى الجملة لا نعرف وجهها صحيحا لبطلان العبادات التي تنتهي بالآخرة الى استحقاق الاجرة ، ولا نرى فيها جهة مخالفة للاخلاص والتقرب .

ان صفة الوجوب لا تنافي الاجارة

قد انقسم الواجب الى تخيري ، وكفائي ، وعيني ، فإن وقع احد القسمين الاولين موضوعا للاجارة أو الجمالة ، وكان مصب الاجارة أو الجمالة هو مصب الوجوب كان المقام من صغريات أخذ الاجرة على الواجب ، ويستفح لك حكمه ، وإن كان مصب الاجارة أو الجمالة هو خصوص الفرد بحيث يعين فرد من أفراد التخييري أو شخص من أشخاص المكلفين للامتثال فانه لاشبهة في جواز أخذ الاجرة والجعل عليه ، بل هو خارج عن موضوع أخذ الاجرة على الواجب .

والوجه في ذلك أن ما تعلق به الوجوب في الواجبين التخييري والكفائي إنما هو الجامع أعني عنوان أحد الأفراد في الأول ، وعنوان أحد المكلفين في الثاني ، ومن الواضح أن إيقاع الاجارة أو الجمالة على الاتيان بفرد خاص ، أو على مباشرة شخص معين ، وأخذ الاجرة أو الجعل على تلك الخصوصية ليس من قبيل أخذ الاجرة على الواجب ، فإن ما أخذت عليه الاجرة ليس بواجب ، وما هو واجب لم تؤخذ عليه الاجرة .

وبما ذكرناه يظهر الحال فيما اذا انحصر الواجب الكفائي في شخص أو الواجب التخييري في نوع ، فانها وإن تعينا في ذلك النوع ، أو على ذلك الشخص حينئذ ، ولكن الواجب على المكلف هو طبيعي الدفن مثلا في الكفائي وطبيعي العتق مثلا في التخييري بحيث له أن يدفن الميت في أي مكان يريد ، وله أن يعتق أي فرد من أفراد الرقاب ، فاذا وقعت الاجارة أو الجمالة على تعيين فرد خاص منها صح ذلك ، ولم يكن أخذ الاجرة عليه من قبيل أخذ الاجرة على الواجب .

ثم إنه لا فارق فيما ذكرناه بين كونها تعبدية ، وكونها توصيلية ، وقد انضح من ذلك كله أنه لا جدوى لتطويل الكلام في تحقيق الواجب التخيري والكفائي ، كما فعله بعض مشائخنا المحققين وغيره .

وقد يقال : إن الخصوصيات الفردية وإن لم تكن واجبة بالأصالة على الفرض ، إلا أنها واجبة بوجوب تبعية مقدي ، فيكون أخذ الاجرة عليها من قبيل أخذ الاجرة على الواجب وفيه أنا قد حققنا في علم الأصول أن وجوب المقدمة إنما هو وجوب عقلي : فلا يقاس بالوجوب الشرعي ، ويضاف إلى ذلك أن مقدمية الفرد للكل ليست من المقدمة المصطاحبة كما هو واضح .

وأما الواجب العيني فإن كان مصب الاجارة أو الجمالة فيه الخصوصية الفردية صح ذلك بلا شبهة ، وقد تقدم نظيره في الواجبين : التخيري والكفائي ، وإن كانت مصبها مصب الوجوب فقد علمت اختلاف فقهاءنا وفقهاء العامة في حكم أخذ الاجرة على الواجب فقتضى القاعدة هو الجواز مطلقاً ، للعمومات الدالة على صحة العقود والمعاملات . ولكن أشكل عليه وجوه :

الأول : أن عمل الحر في حد ذاته ليس بمال ، وإنما يقابل بالمال لاحترام عمل المسلم ، ومع الوجوب يسقط عن الاحترام .

ولكنك قد عرفت في أول الكتاب : أن أعمال كل شخص مملوكة له ملكية ذاتية تكوينية ، وله واجدية له فوق مرتبة الواجدية الاعتبارية ، ودون مرتبة الواجدية الحقيقية لمكونات الموجودات ، وعليه فدعوى أن عمل الحر ليس بملك دعوى جزافية ، ولا شبهة أن هذه الأعمال المضافة إلى الحر موضع لرغبات العقلاء ومنافساتهم ، فتكون أموالاً في نفسها ، وتجاوز مقابلاتها بالمال ، ومع الإغضاء عن ذلك فإنها تكون أموالاً بمجرد وقوع المعاملة عليها ، وشأنها شأن الكلي ، إذ الكلي قبل إضافته إلى شخص خاص لا يتصف بالملوكية والمالية كليتها ، وإذا أضيف إليه ولو حين قوله بعثك مناً من الخطة متلائم الكلي بالمالية والملكية ، ومن هنا يجوز بيع الكلي في الذمة ، ويحكم بضمان عمل الحر إذا فوته أحد بعد أن ملكه الغير بالإجارة وغيرها .

الثاني : ما ذكره المصنف من أن عمل الحر وإن كان مالاً ، ولكن الإنسان إذا تكلف بذلك العمل من قبل الشارع فقد زال احترامه ، لأن عامله مقهور على إيجاد ، فيكون أخذ الاجرة عليه أكلاً للمال بالبطل .

ومنه أولاً : أن آية النهي عن أكل المال بالباطل غريبة عن شرائط العوضين .

وقد تقدم بيان ذلك مراراً عديدة .

وثانياً : أن المقهورية على الفعل من قبل الشارع وكونه واجباً بأمره لاتتأني المقهورية عليه من قبل الاجارة أيضاً ، فيكون لازم الامتثال من ناحيتين ، وهذا نظير شرط امتثال الواجب في ضمن العقد ، ونظير الثمرة فيما اذا خالف الاجير عن أمر ربه ، ولم يمثل الواجب ولم يمكن إجباره على الامتثال من ناحية الامر بالمعروف ، فانه يجوز للمستأجر أن يجبره على الامتثال ولو بمراجعة المحاكم المختصة .

الثالث : ماأفاده شيخنا الاستاذ من أن الاجارة والجمالة قد اعتبر فيهما أن لا يكون العامل أو الاجير مسلوب الاختيار بإيجاب أو تحريم شرعي ، بل لابد من أن يكون الفعل أو الترك تحت سلطنته واختياره ، وإلا فلا يكون مالاً في نظر العرف .

ولكنك قد عرفت في البحث عن معنى حرمة البيع : أنه لايجوز المعاملة على الافعال المحرمة ، كالكذب والفيبة والزنا وغيرها ، فان الأدلة الدالة على حرمتها لا تجتمع مع العمومات الدالة على صحة المعاملات ولزومها ، فان مقتضى هذه العمومات نفوذ المعاملة الواقعة على الافعال المحرمة ولزومها ، وأدلة المحرمات تقتضي المنع عن إيجادها في الخارج ، فيها متناقضان ، ومع الإغضاء عن ذلك فيها لايجتمعان في نظر العرف .

وهذا المحذور لايجري في الواجبات . فانه لاتتأني بينها وبين العمومات المذكورة ، كما لامناقات بينها وبين الاوامر العبادية ، وقد أوضحنا ذلك آنفاً ، وعابه بالنكاليف التحريمية وإن كانت تسلب القدرة الشرعية عن المكلف ، ولكن النكاليف الوجوبية لاتنافيها ، بل تساعدان وتضاعفها .

وقد يتوهم أنه لا طارق في عدم القدرة على التسليم بين تعاق الاجارة بالمحرمات والواجبات فان المكلف في كليهما يكون عاجزاً شرعاً عن إيجاد متعلق التكليف ، إذ القدرة لا بد وأن تكون متساوية النسبة الى الطرفين : الفعل أو الترك .

وفيه أن اعتبار القدرة على التسليم إن كان مدركه الاجماع فانه على فرض تحققه فان المتيقن منه إمكان وصول العمل المستأجر عليه الى المستأجر ، فلا يدل على اشتراط كونه تحت اختيار الاجير فعلاً وتركاً ، وإن كان مدركه اقتضاء العقد بداهه وجوب الوفاء بتسليم العمل فقد عرفت أن الوجوب لاينافي ، بل يتأكد كل منهما بالآخر ، وإن كثر مدركه المبني المشهور (غير النبي عن بيع الفرر) .

ففيه أنه لا : أن الاستدلال به غير تام من حيث السند والدلالة ، وسيأتي بيان ذلك في بحث عن بيع الفرر .

وثانياً : أنه لا غرر في المقام ، لأن العمل ممكن الوصول إلى المستأجر ، ولا دليل على اعتبار القدرة على التسليم أزيد من ذلك .

الرابع : ما نسب إلى شيخ المشائخ كاشف الغطاء في شرحه على القواعد من أن انتافي بين صفة الوجوب وأخذ العوض على الواجب ذاتي ، لأن العمل الواجب بملوك الله ، كالعمل المملوك للغير ، فلا يصح أن يكون مورداً للإجارة ، لأن تملك المملوك ثانياً غير معقول ، ولذا لا يجوز أخذ الإجارة على عمل خاص قد وقعت عليه الإجارة قبل ذلك .

وفيه أنا لو سلمنا استحالة توارد المالكين على مملوك واحد قائماً في المالكيتين المرضيتين بأن يكون شيء واحد مملوكاً لثنين في زمان واحد على نحو الاستقلال . ولا تجري هذه الاستحالة في المالكيتين الطوليتين : بأن تكون سلطنة أحد الشخصين في طول سلطنة الآخر ، فإن هذا لا محذور فيه ، بل هو واقع في الشريعة المقدسة ، كسلطنة الأولياء والأوصياء والوكلاء على التصرف في مال المولى عليهم والصغار والموكلين ، فإن ملكية هؤلاء في طول ملكية الملاك ومن هذا القبيل ملكية العبيد على أموالهم بناء على جواز تملك العبدان مالكيتهما في طول ملكية مواليتهم . وكذلك في المقام ، فإن ملكية المستأجر للعمل المستأجر عليه في طول ملكيته تعالى لها ، بل ملكية الملاك لأموالهم في طول ملكيته تعالى لها ، فانه تعالى مالك لجميع الموجودات ملكية تكوينية إيجابية ، وهي المعبر عنها في اصطلاح الفلاسفة بالإضافة الإشرافية ، وقد سلط الإنسان على سائر الموجودات ، وجعله مالكا لها ، إما ملكية ذاتية بملك الشخص لأعماله وذمته ، وإما ملكية اعتبارية ، كالملك لأمواله ، ولعل إلى ما ذكرناه يرجع ما أفاده المصنف (ره) من أنه (ليس استحقاق الشارع للفعل وتملكه المتعز من طلبه من قبيل استحقاق الآدمي وتملكه الذي ينافي بملك الغير واستحقاقه) الخامس : ما نسب إلى الشيخ السكيت أيضاً ، وهو أن من أوزم الإجارة أن يملك المستأجر العمل المستأجر عليه ، بحيث يكون له الإبراء والإقالة والتأجيل ، وللدليل السلطنة وكل ذلك منافي لوجوب العمل المستأجر عليه .

وفيه أنك قد عرفت من مطاوي ما ذكرناه : أن الواجب المستأجر عليه ناحيتين ، أحدهما : حثية وجوبه من قبل الله بأمر مولوي تكليفي . والثانية : حثية تعاقب الأمر الاجاري به ، ومن المقطوع به أن عدم صحة الإقالة والإبراء والتأجيل في الواجب إنما هو من ناحيته الأولى ، ولا ينافي ذلك أن تجري فيه تلك الأمور من ناحيته الثانية .

السادس : ما ذكره شيخنا الأستاذ ثانياً من أن الإجارة أو الجملة المراقبة من الواجب المعين من تعاملات البشرية ، فتكون باطلة من هذه الجهة ، فإن من شرائط الإجارة الرقابة

أن يكون العمل ممكن الحصول للمستأجر ، وفي الواجب العيني ليس كذلك .
ولكنك قد عرفت مراراً : أنه لا دليل على بطلان المعاملة السفهية ، فتكون العمومات محكمة ، على أنه لا شبهة في إمكان الانتفاع بالواجب المستأجر عليه ، وإذن فتخرج المعاملة عن السفهية ، وقد تقدم بيان ذلك في المقدمة التي مهدنا لها للبحث عن اخذ الاجرة على الواجب السابع : ما احتمله بعض مشائخنا المحققين ، ونسبه إلى استاذة في مبحث القضاء ، وهو أن بذل العوض بإزاء ما تعين فعله على الاجير لغو محض ، فلا يكون مشمولاً للعمومات الثامن : ما نسبه إلى بعض الاعلام من أن الإيجاب يذبح عن مصلحة تعود إلى المكلف واخذ الاجرة على ما يعود نفعه إليه أكل للمال بالباطل .

وقد ظهر جواب هذين الوجهين من الاجوبة المتقدمة . وقد تجلّى مما حققناه ان الاشكالات المذكورة لا ترجع إلى معنى محصل تركن اليه النفس . والعجب من هؤلاء الاعلام ، فانهم ناقشوا في جواز اخذ الاجرة على الواجب ، وضافوا إليه شبهة بعد شبهة ونقداً بعد نقد حتى تكونت منها أمواج متراكمة . يندهش منها الناقد البصير في نظراته الاولى ١١ (فأما الزيد فيذهب جفاء وأما ما ينفع الناس فيمكنك في الارض) . وقد ظهر من جميع ما ذكرناه سقوط جميع الأقوال المتقدمة غير ما بنينا عليه من القول بالجواز على وجه الإطلاق . والله العالم .

قوله : (ثم إن صلح ذلك الفعل المقابل بالاجرة لامتنال الإيجاب المذكور أو إسقاطه به أو عنده سقط الوجوب مع استحقاق الاجرة ، وإن لم يصلح استحقاق الاجرة وبقي الواجب في ذمته لو بقي وقته ، وإلا عوقب على تركه) . أقول : لا يخفى ما في هذه العبارة من القلق والاضطراب ، وحاصل مرامه : أن الاتيان بالواجب المستأجر عليه قد يترتب عليه امتثال امر المولى واستحقاق الاجرة كلاهما ، كما إذا استأجر أحداً لتطهير المسجد فطهره بقصد امتثال امر المولى ، فإنه ح يستحق الاجرة ، وبعد ممثلاً ، وكذلك الحال في الواجبات التعبدية على مصلحتنا ، إذ قد عرفت أن اخذ الاجرة عليها لا ينافي جهة عباديتها وقد يكون الاتيان بالواجب المستأجر عليه موجباً لاستحقاق الاجرة وسقوط الوجوب بغير امتثال ، كتطهير المسجد وإنقاذ الفريق والجهاد وغيرها من الواجبات التوصائية فإن الاجير حين ما يأتي بها بغير داعي الامر يستحق الاجرة : ولا يكون عمله هذا امتثالاً للواجب على الفرض ، نعم يسقط عنه الواجب ، لفرض كونه توصلياً ، كما أنه يسقط عن بقية المكلفين إذا كان الواجب كفائياً .

وقد يكون الاتيان بذلك العمل موجباً لاستحقاق الاجرة وسقوط الوجوب لا من

جهة الانيان بالواجب ، بل لارتفاع موضوع الوجوب ، كما اذا أوجب الشارع عبداً بعنوان المجانية فأتى به العبد مع الاجرة ، وهذا كدفن الميت بناء على أنه واجب على المكلفين مجاناً فلو أتى به لا مجاناً لم يتحقق الواجب ، فلا يكون مصداقاً للواجب في الخارج ، لأن المفروض أنه مقيد بالمجانية ، وقد أتى به مع الاجرة ، إلا أن الوجوب يستقط عند ذلك ، لارتفاع موضوعه ، ففي جميع هذه الصور يتحقق سقوط الوجوب ، واستحقاق الاجرة . وهناك صورة رابعة لا يسقط الوجوب بالانيان بالعمل المستأجر عليه فيها وإن كان الآتي بالعمل مستحقاً لأخذ الاجرة على عمله ، لكونه محترماً ، وهذا كالعبادات الواجبة على المكلفين عيناً ، فانه اذا أتى بها المكلف بأداء الاجرة وقتلنا بمنافاتها لقصد القرية والاخلاص كما عليه المصنف وجمع آخر لم يمثل الواجب وان كان يستحق الاجرة لاحترام عمله ، وعليه فان بقي وقت الواجب وجبت عليه الامانة وإلا عوقب على تركه اذا لم يدل دليل على تداركه بالقضاء .

حقيقة النيابة على العبادات

قد ذكرنا في مبحث التمبدي والتوصلي من علم الاصول أن الاصول اللفظية والعملية تقتضي عدم سقوط التكليف العبادية عن كل مكلف باتيان غيره بها ، فلا بد لكل مكلف أن يمثل تكاليفه العبادية بالمباشرة .

وعليه فنيابة الشخص عن غيره في امثال عباداته مع التقرب والاخلاص تحتاج الى الدليل وإن ثبت إمكانها في مقام الثبوت ، ولا شبهة في وقوع النيابة في العبادات الواجبة والمستحبة بضرورة الفقه نصاً وفتوى ، ولا بأس بالتعرض للبحث عن تصوير إمكانها في ذلك دفعاً لما قوهم بعض الأجلة من استحالة التقرب من النائب وحصول القرب للغير عنه ، نظراً الى أن التقرب المعنوي كالتقرب الحسي المكاني لا يقبل النيابة .

وقد ذكر غير واحد من الأعلام وجوهاً في تصوير النيابة عن الغير في امثال وظائفه بقصد التقرب والاخلاص :

الأول : ما ذكره المصنف وحاصله : أن الأجير يجعل نفسه بدلاً عن الميت في الانيان بتكاليفه متقرباً بها الى الله تعالى ، فالنوب عنه يتقرب اليه تعالى بفعل نائبه وتقربه ، ولا شبهة أن هذا التنزيل في نفسه مستحب ، وإنما يصير واجباً بالاجارة وجوباً توصلياً من غير أن يعتبر فيه قصد القرية في ذاته ، بل اعتباره فيه من جهة اعتباره في وظيفة النوب عنه ،

لأن الأجير لا يخرج عن عهدة التكليف إلا بالانتيان بالعمل المستأجر عليه بقصد الإخلاص فالأجير يعمل نفسه نائباً عن الغير في امتثال وظائفه متقرباً بها إلى الله ، وإنما يأخذ الأجرة للنيابة فقط دون الانتيان بالعبادات ، فإن للنائب حين ما يأتي بالعمل فعائين : أحدهما قلبي من أفعال الجوارح ، وهو النيابة . وثانيهما خارجي من أفعال الجوارح ، وهو العمل المنسوب فيه كالصلاة مثلاً ، وإذا تعدد الفعل ذاتاً ووجوداً فإنه لا بأس بتعدد الغاية المترتبة عليها ، ولا تنافي بين أخذ الأجرة على النيابة وبين الانتيان بالعبادات متقرباً بها إلى الله تعالى .

وفيه أن أخذ الأجرة إما لتزيل نفسه منزلة الميت ونيابته عنه في الانتيان بوظائفه ، وإما للانتيان بالعمل في الخارج ، فعلى الأول يلزم استحقاق الأجرة بمجرد النيابة القلبي ، سواء أتى بالعمل في الخارج أم لا ، وهو يديهي البطلان . وعلى الثاني فيعود المحذور ، وهو أخذ الأجرة على الأمر العبادي ، فإن للوجود في الخارج ليس إلا نفس العبادة .

الثاني : ما ذكره المصنف في رسالة القضاء من أن (النية مشتملة على قيود منها كون الفعل خالصاً لله سبحانه ، ومنها كونه أداء وقضاء عن نفسه أو عن الغير بأجرة أو بغيرها ، وكل من هذه القيود غير متناف لقصد الإخلاص ، والأجرة فيما نحن فيه إنما وقعت أولاً وبالذات لآراء القيد الثاني ، أعني النيابة عن زيد ، بمعنى أنه مستأجر على النيابة عن زيد بالانتيان بهذه القرينة المتقرب بها ، وقيد القرينة في محله على حاله ، لا تعلق للأجرة إلا من حيث كونه قبساً للفعل المستأجر عليه ، نعم لو اشترط في النيابة عن الغير التقرب زيادة على التقرب المشروط في صحة العبادة أتجه منافات الأجرة لذلك ، إلا أنه ليس بشرط إجماع) .

وفيه أولاً : أن أخذ الأجرة في مقابل العمل المقيد بقصد القرينة يستلزم وقوع الأجرة لآراء نفس العمل أيضاً ، وعليه فيعود المحذور المذكور .

وثانياً : ما ذكره بعض مشائخنا المحققين من (أن الفعل القلبي والفعل الخارجي وإن كانا متفاريقن ماهية ووجوداً ، ولكل منهما غاية خاصة ، إلا أنه لا شك في أنه لولا الفعل القلبي بما له من الغاية وهي استحقاق الأجرة لم يصدر الفعل الخارجي بما له من الغاية ، وهي القرينة فالإخلاص للطولي غير محفوظ بمجرد تعدد الفعل مع ترتب الفعل الخارجي بغيره على الفعل القلبي بغيره) .

الثالث : ما ذكره شيخنا الأستاذ توجيهاً لكلام المصنف في المكاسب . وما خصه : أنه لاشبهة في عدم اعتبار المباشرة في فعل المنوب عنه ، بل جاز للغير الانتيان بالفعل عنه نيابة ، ويجوز التبرع عنه في ذلك من دون أن يعتبر قصد القرينة في الأمر التبرعي ، بل اعتباره في فعل النائب لأجل اعتباره في المنوب فيه .

ثم إنه لا ريب في أن هذا الأمر التبرعي يصبح واجباً إذا وقعت عليه الاجارة ، و ح لا يخرج النائب عن عهده بامثاله بقصد القرية والاخلاص ، وواضح أنه لا تنافي بين اعتبار التقرب فيه ، وبين جواز أخذ الاجرة للنيابة ، فان الاجرة إنما هي بازاء قصد النائب النيابة في عمله عن المنوب عنه ، لا على نفس العمل بحيث اذا قصد النائب الاتيان بذات العمل المستأجر عليه للاجرة ، أو قصد الاتيان به بداعي أمره سبحانه بازاء الاجرة كان عمله باطلا ولكن رد عليه أولاً : ما ذكرناه في جواب المصنف . وثانياً : أن الأمر للتوجه الى شخص آخر . فلو عن شخص آخر ، وعليه فلا معنى لسقوطها عن المنوب عنه بامثال النائب كما أنه لا معنى لاعتبار قصد التقرب في الأمر المتوجه الى النائب بلحاظ اعتباره في الأمر المنوب . الى المنوب عنه . والتوجيه المذكور أشبه شيء بدعوى سقوط الأمر بالصوم بامثال الأمر المتعلق بالصلاة ، وأشبه شيء أيضاً بدعوى اعتبار قصد التقرب في الأمر بغسل المنوب بلحاظ الأمر العبادي المتعلق بالحج .

وثالثاً : أنا لو سلمنا صحة ذلك ، ولكنه إنما يجري في النيابة عن الاحياء ، فان الامر المتوجه الى الاموات في حياتهم قد انقطعت بالموت : فلا يبقى هنا أمر لكي يقصد النائب في امثال العمل المنوب فيه ، ويأتي به بقصد التقرب والاخلاص ، وهذا لا ينافي اشتغال ذمة الميت بالعبادات العائدة كما هو واضح .

ورابعاً : أما لو أغضضنا عن ذلك أيضاً ، ولكنه إنما يتم مع توجه الامر الى المنوب عنه مع أنا نرى بالعيان ، ونشاهد بالوجدان صحة النيابة عنه حتى فيما لم يتوجه اليه أمر أصلاً ، كنيابة أشخاص غير محصورين عن الميت أو عن غيره في جهات مستحبة ، كالطواف ونحوه ، بذهاب انتفاء الامر عن المنوب عنه ، فان توجهه عليه مشروط بالقدرة ، وواضح أن المنوب عنه لا يقدر على الاتيان بامور غير محصورة ، وكل من تجاوز النيابة في الحج عن لا يقدر عليه ، مع أنه لا أمر حينئذ للمنوب عنه أصلاً .

والتحقيق أن الأمر الاستحبابي (١) متوجه الى جميع الناس للنيابة في العبادة عن الميت بل الحلي في بعض الموارد ، ولا شبهة أن هذا الأمر الاستحبابي المتوجه الى كل أحد أمر عبادي ، فيعتبر فيه قصد التقرب والاخلاص ، وقد يكون واجباً اذا تعلقت به الاجارة ، وقد تقدم بيان ذلك آنفاً ، وعليه فالنائب عن الغير في امثال عباداته إنما يتقرب الى الله تعالى بالامر المتوجه الى نفسه من دون أن يكون له مساس بالامر العبادي المتوجه الى

(١) راجع ج ١ ثل باب ١٢ استحباب التطوع بجميع العبادات عن الميت من أبواب

القضاء من كتاب الصلاة ص ٥٢٠ .

الذنوب عنه ، بل لا يعقل أن يقصد التائب تقرب الذنوب عنه ، ويمثل أمره ، أو يقترب إلى الله بأمر الذنوب عنه ، ويمثله ، وعلى ما ذكرناه فلوورد الاجارة هو الواجبات ، أو العبادات الذنوب فيها ، وقد تقدم أن صفة الوجوب أو صفة العبادة لا تنافي الاجارة .

جواز أخذ الاجرة على المستحبات

قوله : (وأما المستحب) . أقول : العمل المستأجر عليه قد يكون حراماً ، وقد يكون واجباً ، وقد يكون مكروهاً ، وقد يكون مباحاً ، وقد يكون مستحباً . أما الحرام والواجب فقد تقدم الكلام عليهما ، وأما المكروه والمباح فلم يستشكل أحد في صحة الاجارة لهما .

وأما المستحب فالمعروف بين الشيعة والسنة (١) هو جواز أخذ الاجرة عليه ، بل هو مقتضى القاعدة الأولية ، إذ لا ترى مانعاً عن شمول العمومات الدالة على صحة المعاملات لذلك ، فقد عرفت آنفاً : أن صفة العبادية وكذا صفة الوجوب لا تنافي الاجارة أو الجمالة وكذا ، صفة الاستحباب ، فانها لا تنافيها بطريق الأولية .

وهي هذا فلا وجه لتطويل الكلام في تصوير النية في المستحبات ، كما لا وجه للفرق فيها بين ما يتوقف ترتيب الثواب على قصد التقرب والاخلاص ، كالأتيان بالنوافل والزيارات وبين ما لا يتوقف ترتيب الثواب على ذلك ، كبناء المساجد والقناطر ونحوها .

من كان اجيراً لغيره في الطواف لم يجز له أن يقصده لنفسه

قوله : (فلو استؤجر لا طاقة صبي أو غيره عليه فلا يجوز الاحتساب في طواف نفسه) . أقول : قد ذكر الاصحاب هنا وجوهاً ، بل أقوالاً : الاول : جواز الاحتساب

(١) في ج ٣ فقه المذاهب ص ١٨١ عن المالكية جوزوا أخذ الاجرة على بعض الامور المستحبة . وفي ص ١٨٨ عن الشافعية نصح الاجارة على كل مسنون كالاذان والاقامة وعلى ذكر الله كالتهايل . وفي ص ١٩٥ عن الحنابلة لا تنصح الاجارة على كل فعل قربي .

وقد تقدم رأي الحنفية في الاجارة على الطاعة في ص ٤٦٠ .

مطلقاً ، وقد استظهره المصنف من الشرائع والقواعد على اشكال في الثاني . الثاني : عدم جواز الاحتساب مطلقاً حتى في صورة التبرع ، وقد حكاه بعض الاعاظم عن بعض الشافعية الثالث : عدم جواز الاحتساب عن نفسه فيما اذا استؤجر للاطافة بغيره ، او لحمله في الطواف ، وقد نسب المصنف الى جماعة منهم الإسكافي . الرابع : ما ذكره العلامة في المختلف من الفرق بين الاستئجار للطواف به ، وبين الاستئجار لحمله في الطواف ، فانه منع عن احتساب ذلك لنفسه في الاول دون الثاني . الخامس : ما ذكره في المسالك من انه اذا كان الحامل متبرعاً او حاملاً بجمالة او كان مستأجراً للحمل في طوافه أمكن ان يحتسب كل منها طوافه عن نفسه . وأما لو كان مستأجراً للحمل مطلقاً لم يحتسب ، لأن الحركة المخصوصة قد صارت مستحقة عليه لغيره ، فلا يجوز صرفها الى نفسه .

والتحقيق ان المؤجر قد يكون أجيراً عن الغير في الطواف ونائباً عنه في إيجاد العمل المعين في الخارج ، وقد يكون أجيراً للاطافة به ، وقد يكون أجيراً لحمله في الطواف . أما الصورة الاولى فانه لا يجوز للأجير ان يقصد الطواف لنفسه حين ما يأتي بالعمل المستأجر عليه ، لأن الاجارة تقتضي اختصاص العمل المستأجر عليه بالمستأجر ، ولذا لو فوته احد بضمته له ، والأمر بالطواف المتوجه الى الاجير يقتضي الاثبات به عن نفسه وعدم اجزائه عن غيره ، كما هو مقتضى القاعدة في جميع الاوامر المسوقة لبيان الاحكام التكليفية .

وبعبارة اخرى ان المستأجر إنما يستحق الحركات المخصوصة على الأجير ، لكونها مملوكة له ، فلا يجوز للاجير ان يحتسبها عن نفسه . ولعله الى هذا اشار في المسالك في عبارته المقدمة .

وأما اذا كان أجيراً لحمل غيره في الطواف او للاطافة به فهل يجوز له ان يقصد الطواف لنفسه حين ما يحمل المستأجر للطواف أم لا ؟ فقد يقال بالثاني ، لأن الحركات المخصوصة الصادرة من الاجير مملوكة للمستأجر ، فلا تقع عن الاجير ، نظير الصورة السابقة . ولكن الظاهر هو الجواز تبعاً لجم غفير من الأصحاب ، وقد تقدم رأيهم . والوجه في ذلك أن ما يستحق به المستأجر على الأجير إنما هو الحمل فقط ، ومن الواضح انه حاصل على كل حال ، لأن شأن الأجير في هذه الصورة شأن الدابة التي يركبها المأمير عن النبي للطواف ، وعليه فلا تنافي بين كون شخص أجيراً لحمل غيره في الطواف وبين أن يقصد الطواف لنفسه في هذه الحالة .

والذي يدلنا على ذلك أيضاً : الأول : أنه إذا لم يصح حمل غيره في الطواف لم يصح

اعتبر في الطائف من الشرائط - كالتي على الفقهي مثلاً - لم يضر بطواف المحمول اذا كان واجداً لشرائط الطواف ، ومن المقطوع به أنه لو كان مصيب الاجارة هو الطواف عن الغير بعنوان النيابة لما حصل العمل المستأجر عليه في الخارج .
الثاني : أنه ورد في جملة من الاخبار (١) جواز حمل الغير في الطواف مع المعجز عنه ، فهي باطلاقها تدل على ما ذكرناه . على أنه لو كان مورد هذه الاخبار غير الاجارة فانها تدل أيضاً على صحة ذلك ، لانها ظاهرة في أن حمل غيره في الطواف لا يناقض قصد الحامل الطواف لنفسه ، لكون كل منها بعيداً عن الآخر .

حرمة أخذ الاجرة على الاذان

قوله : (لا يجوز أخذ الاجرة على اذان المكلف لصلاة نفسه) . أقول : المعروف بين الاصحاب حرمة أخذ الاجرة على الاذان ، بل في المستند حكى الاجماع عليها ، وعلى هذا النعج بعض فقهاء العامة (٢) .

والتحقيق أن مقتضى القاعدة هو جواز أخذ الاجرة على الواجبات وعلى المستحبات تعبدية كانت أم نوصلية ، لكونها من الاعمال المحترمة التي تقابل بالمال ، فتكون المعاملة عليها مشمولة للعمومات ، وأن صفة الوجوب أو صفة العبادية أو اقتران العمل العبادي بالدواعي غير القرينة لاتنفي التقرب والاخلاص إلا مع الدليل الخارجي ، كامتثال العبادات بداعي الرباء ، وقد عرفت ذلك كله آنفاً .

(١) عن هيثم التميمي قال : قلت لأبي عبد الله «ع» : رجل كانت معه صاحبة لا تستطيع القيام على رجلها فحملها زوجها في محل فطاف بها طواف الفريضة بالبيت وبالصفا والمرورة أيجزه ذلك الطواف عن نفسه طوافه بها ؟ قال : أيها الله اذا . حسنة لآبراهيم ابن هاشم . قوله أيها الخ : معناه إي والله يكون ذا ، فالحاء عوض عن واء القسم ، كما ذكره جمع من النحاة .

وعن حفص بن البختري عن أبي عبد الله «ع» في المرأة تطوف بالصبي : يسعى به هل يجزي ذلك عنها وعن الصبي ؟ قال : نعم . حسنة لآبراهيم .
راجع ج ٨ الوافي ص ١٣٥ . وج ٢ ثل باب ٥٠ أن من حمل إنساناً فطاف به من أبواب الطواف ص ٣٠٦ .

(٢) قد تقدمت الإشارة الى آرائهم في ص ٤٦٠ .

ومن هنا يتجلى لك جواز أخذ الاجرة على الاذان وعلى الائمة اذا كانوا ما يرجع تقع من ذلك الى الغير بحيث يصح لاجله الاستئجار ، كالاعلام بدخول الوقت أو الاجترأ به في الصلاة ، والاقتداء بالامام .

ولكن قد سمعت في مقدمة البحث عن أخذ الاجرة على الواجب أن مورد الكلام فيما اذا كان العمل المستأجر عليه حاوياً لشرائط الاستئجار مع قطع النظر عن كونه واجباً أو مستحباً وعن كونه تعديداً أو توصيلاً ، وعليه فلو منع الشارع عن أخذ الاجرة على عمل خاص ، وتعلق غرضه بكونه مجانياً فإنه خارج عن حريم البحث ، ولا يختص ذلك بالعبادات ، ولا بالواجبات والمستحبات ، ومن الواضح جداً أنه ثبت في الشريعة المقدسة (١) عن أهل بيت العصمة (ع) حرمة أخذ الاجرة على الاذان وعلى الائمة .

قوله : (وعلى الاشبه كافي الروضة) . أقول : هذا سهو من قلبه الشريف ، فإنه ذكر الشهيد (ره) في الروضة : (والاجرة على الاذان والائمة على أشهر القولين) .

(١) في ج ١ ثل باب ٣٨ عدم جواز اخذ الاجرة على الاذان من أبواب الاذان ص ٣٣٦ : في رواية السكوني قال النبي (ص) لعلي (ع) : ولا تتخذن مؤذناً يأخذ على أذانه أجرأ . ضعيفة للتوفي .

وفي ج ٢ ثل باب ٤١ تحريم التظاهر بالمنكرات من الامر بالمعروف ص ٥١٢ في حسنة حمران بن هاشم الواردة في فساد الدنيا واضمحلال الدين : ورأيت الاذان بالاجر والملاة بالاجر .

وفي باب ٥٨ عدم جواز أخذ الاجرة على الاذان مما يكتسب به ص ٤٤٥ : عن زيد ابن علي عن أبيه عن آبائه عن علي (ع) إنه أتاه رجل فقال : يا أمير المؤمنين والله إني أحبك لله ، فقال له : لكنني أبغضك لله ! قال : ولم ؟ قال : لأنك تبغي في الاذان وتأخذ على تعليم القرآن أجرأ . ضعيفة بعبد الله بن منبه ، والحسين بن علوان . ورواه الصدوق مرسل إلا أنه قال : تبغي في الاذان كسباً .

وفي ج ٣ ثل باب ٣٢ من لا تقبل شهادته من أبواب الشهادات ص ٤١٥ : عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر (ع) قال : لا تصلي خلف من يبغي على الاذان والصلاة بالناس أجرأ ولا تقبل شهادته . صحيحة .

وفي ج ١ للاستدراك باب ٣٠ عدم جواز أخذ الاجرة على الاذان من أبواب الاذان ص ٢٥٤ ما يدل على ذلك .

أخذ الاجرة على الشهادة

قوله : (ثم إن من الواجبات التي يحرم أخذ الاجرة عليه عند المشهور تحمل الشهادة بناء على وجوبه) . أقول : ذهب المشهور من فقهاءنا وفقهاء العامة الى وجوب الشهادة تحملاً وأداء كما يظهر لمن يرجع الى كتابهم في مواردنا . وهذا هو الظاهر من الكتاب الكريم (١) ومن الروايات المذكورة في أبواب الشهادات ، وعليه فأخذ الاجرة على الشهادة من صفريات أخذ الاجرة على الواجب ، وقد عرفت سابقاً ذهاب المشهور الى حرمة أخذها عليه .

ولكن قد علمت فيما تقدم أن مقتضى القاعدة هو جواز أخذ الاجرة على الواجبات مطلقاً ما لم يثبت منع من الخارج ، ومن المعلوم أننا لم نجد في أدلة وجوب الشهادة ما يمنع عن ذلك .

بل الظاهر من بعض الروايات (٢) الواردة في قوله تعالى : (ولا يَأْب الشهادة اذا مدعوا) . أن المتن في الآية هو ان يقول المدعو الى الشهادة : لا أشهد على الواقعة ، وواضح ان هذا لا ينافي جواز اخذ الاجرة على الشهادة . نعم لو امتنع المشهود له عن إعطاء الاجرة وجب على الشاهد ان يشهد بالواقعة مجاناً .

هذا كله اذا كان تحمل الشهادة او أدائها واجباً عينياً . واما اذا كان كل منها واجباً كفاً فقد تقدم ان اخذ الاجرة على الواجب الكفاً مع عدم الانحصار خارج عن محل الكلام ، فإنه واجب على جميع المكلفين ، لاعلى شخص واحد معين . ثم إنه لا يستفاد من أدلة وجوب الشهادة إلا كونها واجبة على نهج بقية الاحكام التكليفية الكفائية او العينية من غير ان يستفاد منها كون التحمل او الأداء حقاً للمشهود له .

ثم إنه قد يقال بحرمة اخذ الاجرة على مطلق التعاميم او على تعليم القرآن . ولكنه فاسد . فقد ثبت جواز ذلك في جملة من الاخبار (٣) وفي بعضها وقع الإضرار على القائلين بالحرمة

(١) سورة البقرة ، آية : ٢٨٢ قوله تعالى (ولا يَأْب الشهادة اذا مدعوا) وفي آية ٢٨٣ قوله تعالى : (ولا تكتموا الشهادة ومن يكتمها فإنه آثم قلبه) .

(٢) راجع ج ٣ ثل باب ١ وجوب تحمل الشهادة من ابواب الشهادات ص ٤٠٧ .

(٣) في ج ٢ ثل باب ٥٧ كراهة الاجرة على تعليم القرآن مما يكتسب به ص ٥٤٥ .

و ج ١ كآب ٣٨ كسب العلم من العيشة ص ٣٦٢ . و ج ١٠ الوافي ص ٣٧ .

ورميهم الى الكذب وعداوة الحق . نعم لانضائق من القول بالكراهة ، لورود النهي عن ذلك في بعض الأخبار المحمول على الكراهة ، وعلى هذا المنهج المشهور من العامة (١) على أن الروايات الواردة في حرمة كسب المعلم وجوازه ضعيفة السند ، فيرجع الى عموميات مادل على جواز الكسب .

ثم إنه لا يجوز أخذ الاجرة على القضاء للروايات الخاصة (٢) وأن الظاهر من آية النفر (٣) الآمرة بالتفقه في الدين ، وإنذار القوم عند الرجوع اليهم أن الإفتاء أمر عني في الشريعة المقدسة . فيحرم أخذ الاجرة عليه . ويؤيده قوله تعالى (٤) : (قل لأأسألكم عليه أجراً إلا المودة في القربى) .

— في رواية حسان المعلم عن أبي عبد الله «ع» : لا تأخذ على التعليم أجراً . ضعيفة بحسان وفضل بن كثير .

وفي رواية الفضل عنه «ع» إن هؤلاء يقولون : إن كسب المعلم سحت ؟ فقال : كذبوا أعداء الله الحديث . ضعيف بفضل . وقد تقدمت الرواية في ص ٤٨ . .
وفي المصدر المزبور من ثل عن الصدوق قال «ع» : من أخذ على تعليم القرآن أجراً كان حظه يوم القيامة . مرسل . وفي ج ٢ المستدرک ص ٣٣٥ . ما يدل على حرمة تعليم القرآن . ولكنه ضعيف السند .

وقد أخرج البيهقي في ج ٦ من سننه ص ١٢٤ أحاديث تدل على جواز أخذ المعلم الاجرة للتعليم . وأحاديث أخرى تدل على كراهة أخذها لتعليم القرآن .
(١) قد تقدمت الإشارة الى آرائهم في ص ٤٨ .

(٢) في ج ٢ ثل باب ٣٢ نحرّم أجر الفاجزة بما يكتسب به ص ٥٣٨ في صحيحة عمار بن مروان جعل الإمام «ع» من السحت اجور القضاء .
وفي ج ٢ المستدرک ص ٤٣٦ و ص ٤٢٦ عن الجعفریات عن علي «ع» إنه جعل من السحت أجر القاضي .

وفي حسنة ابن سنان وابن هاشم سئل أبو عبد الله «ع» عن قاض بين قريتين يأخذ من السلطان على القضاء الرزق ؟ فقال : ذلك السحت . وقد تقدمت الإشارة الى مصادرها في ص ٢٦٩ .

(٣) سورة التوبة ، آية : ١٢٣ .

(٤) سورة الشورى ، آية : ٢٢ .

الارتزاق من بيت المال

قوله : (بئى الكلام فى شيء الخ) . أقول : حاصل كلامه أن معظم الأصحاب قد صرحوا بجواز الارتزاق من بيت المال لكل من يحرم عليه أخذ الاجرة على الاتيان بالواجبات كالقضاء والافتاء وتجهيز الميت ، أو الاتيان بالمستحبات كالأذان ونحوه . والوجه فى ذلك أن بيت المال معد لمصالح المسلمين ، وهذه الموارد من جماتها ، لعود النفع اليهم ، فان أي شخص اذا أتى بأي شيء يرجع الى الجهات الراجعة الى مصالح المسلمين كالامور المذكورة . وغيرها جاز لولي الامر أن يدر عليه من بيت المال ما يرفع به حاجته .

ولا يفرق فى ذلك بين أن يكون المقدار المقرر لهم أقل من أجره المثل أو مساوياً لها أو أكثر منها ، ولا بين أن يكون تعيين ذلك قبل قيام هؤلاء بالوظائف المقررة عليهم أو بعده ، بل يجوز لولي المسلمين أن يقول لأحد منهم : اقض فى البلد ، أو أذن وأنا كفيلك مؤثك من بيت المال ، ولا يكون ذلك إجارة ولا جمالة .

نعم بشرط فى جواز الارتزاق من بيت المال أن يكون المتصدي للتعاصب المذكورة والوظائف المقررة من ناحية الشرع محتاجاً اليه بحيث لا يقدر على قوت نفسه وعياله ولو بالتكسب ، وإلا فلا يجوز له الارتزاق من بيت المال ، فإنه تضييع لحقوق المسلمين .

أقول : لو قلنا بحرمه أخذ الاجرة على الواجبات أو المستحبات فان الأدلة الدالة على الحرمة مختصة بعنوان الاجرة والجعل فقط ، فلا تشمل بقية العناوين المنطبقة على المتصدين لتلك الوظائف ، كالارتزاق من بيت المال ، فإنه معد لمصالح المسلمين ، فيجوز صرفه فى أي جهة ترجع اليهم وتمس بهم ، بل يجوز لهؤلاء المتصدين للجهات المذكورة أن يمتنعوا عن القيام بها بدون الارتزاق من بيت المال اذا كان العمل من الامور المستحبة ، وعليه فلا وجه لاعتبار الفقر والاحتياج فى المرتزقة كما ذهب اليه جمع كثير من أعظم الأصحاب .

لا يقال : اذا صار القضاء وأمثلة من الواجبات العينية كان شأن ذلك شأن الواجبات العينية الثابتة على ذمم أشخاص المكلفين ، كالصلاة والصوم والحج ونحوها ، ومن الواضح جداً أنه لا يجوز الارتزاق من بيت المال بأزائها .

فإنه يقال : إن القضاء ونحوها وان كانت من الواجبات العينية فيما اذا انحصر القاضي بشخص واحد ، ولكنها بما يقوم به نظام الدين ، فتكون من الجهات الراجعة الى مصالح المسلمين ، فقد عرفت : أن مصرف بيت المال إنما هو تلك المصالح ، فلا يقاس القضاء وأمثلة

بالواجبات العينية ابتداءً خصوصاً إذا أراد القاضي أن ينتقل من بلده إلى بلد آخر ، بل الأمر كذلك في جميع الواجبات العينية إذا توقف على الإتيان بها ترويح الدين ومصلحة المسلمين

بيع المصحف

قوله : (خاتمة تشتمل على مسائل : الأولى - صرح جماعة) . أقول : ذهب المشهور من أكابر أصحابنا إلى حرمة بيع المصحف ، وذهب جمع آخر كمصاحب الجواهر وغيره إلى الجواز . والمراد بالمصحف الأوراق المشتملة على المخطوط ، كتيبة الكتب ، دون الخط فقط ، كما اختاره المصنف (ره) تبعاً للدروس ، فإن الخط بما هو خط غير قابل للبيع ، لكونه عرضاً محضاً تابعاً لمعروضه ، فلا يمكن انفكاكه عنه حتى يبحث فيه بأنه يقابل بالثمن أم لا . وعلى تقدير كونه من قبيل الجواهر ، كالمخطوط المخطوطة بالخبر ونحوه ، فإنه لا يقبل النقل والانتقال ، وكيف كان فلا وجه للبحث عن جواز بيع الخط الخالي عن الأوراق وعدم جوازه .

نعم شأن المخطوط بالنسبة إلى الأوراق شأن الصور النوعية العرفية التي يلزم من انتفائها انتفاء المبيع رأساً كما سيأتي .

وأما حسن الخط وجودته فذلك من قبيل الأوصاف الكالية ، فتوجب زيادة في الثمن ولا يلزم من انتفائها انتفاء المبيع لكي يترتب عليه بطلان البيع ، بل يثبت الخيار للمشتري له ، إلا إذا كان الخط بمرتبة من الجودة صار مباحناً لسائر المخطوط في نظر العرف ، كخط المير المعروف ، وح فتكون صفة الحسن أيضاً من الصور النوعية العرفية ، ويلزم من انتفائها انتفاء المبيع ، فيحكم ببطلان البيع .

ونظير ذلك ما إذا باع فراشاً على أنه منسوج بنسج قاسان فيبان أنه منسوج بنسج آخر فإن الأول لجودة نساجته يعد في نظر العرف مباحناً للثاني ، فيبطل البيع ، لأن ما جرى عليه العقد غير واقع ، وما هو واقع غير ما جرى عليه العقد . وعلى الجملة متعلق البحث في بيع المصحف إما الأوراق المجردة عن المخطوط ، أو العكس ، أو هما معاً ، وحيث لا سبيل إلى الأول والثاني فيتمين الثالث .

ثم إن الروايات الواردة في بيع المصحف على طائفتين :

الأولى : ما دل (١) على حرمة بيعه ، أي الأوراق المقيدة بالمخطوط ، وتدل هذه الطائفة

(١) كما . عن عبد الرحمن بن سليمان عن أبي عبد الله «ع» قال : سمعته يقول : إن

على جواز بيع غلافه وحديدته وحليته . الثانية . ما دل (١) على جواز بيعه فتقع للعارضه بينها .

وقد جمع المصنف بينها بأن الطائفة المجوزة وان كانت ظاهرة في جواز البيع ، ولكنها

— المصاحف لن تشتري فإذا اشترت فقل : إنما اشتري منك الورق وما فيه من الآدم وحليته وما فيه من عمل يدك بكذا وكذا . مجهولة لعبد الرحمن .

كا . عن جماعة عن أبي عبد الله «ع» قال : سألته عن بيع المصاحف وشراؤها ؟ قال : لا تشتري كتاب الله عز وجل ولكن اشتر الحديد والورق والدفنين وقل : اشتريت منك هذا بكذا وكذا . ضعيفة لعثمان بن عيسى . ورواها الشيخ في باب يادنى تفاوت .

يب . عن جراح المدائني عن أبي عبد الله «ع» في بيع المصاحف قال : لا تبع الكتاب ولا تشتريه وبيع الأديم والورق والحديد . ضعيفة لقاسم بن سليمان وجراح .

يب . عن جماعة قال : سمعت أبا عبد الله «ع» يقول : لا تبيعوا المصاحف فإن بيعها حرام ، قلت : فما تقول في شرائها ؟ قال : اشتر منه الدفنين والحديد والغلاف وإياك أن تشتري الورق وفيه القرآن مكتوب فيكون عليك حراما وعلى من باعه حراما . ضعيفة لعبد الله الرازي عن أبي حمزة البطائني . راجع ج ١ كا ص ٣٦٢ . وج ١٠ الوافي ص ٣٧ وج ٢ التهذيب ص ١١٠ . وج ٢ تل باب ٥٩ عدم جواز بيع المصاحف من أبواب ما يكتسب به ص ٥٤٦ .

(١) كا . عن عنبسة الوراق قال : سألت أبا عبد الله فقلت : أنا رجل أبيع المصاحف فإن نيتني لم أبيعها ؟ فقال : ألسنت تشتري ورفأ ونكتب فيه ؟ قلت : بلى وأعجلها . قال : لا بأس به . مجهولة بعنبسة .

كا و يب . عن روح بن عبد الرحمن عن أبي عبد الله «ع» قال : سألته عن شراء المصاحف وبيعها ؟ قال : إنما كان يوضع الورق عند المنبر وكان ما بين المنبر والحائط قدر ما تمر الشاة أو رجل منحرف قال : فكان الرجل يأتي فيكتب من ذلك ثم انهم اشتروا بعد ذلك ، قلت : فما ترى في ذلك ؟ قال : أشترى أحب إلي من أن أبيع ، قلت : فما ترى أن أعطي على كتابه أجراً ؟ قال : لا بأس ولكن كذلك كانوا يصنعون . ضعيفة بغالب ابن عثمان .

ب . عن أبي بصير قال : سألت أبي عبد الله عن بيع المصاحف وشرائها ؟ فقال (ع) : لا . موضع عند القاعة والمنبر ، إلى أن قال (ع) : أشتره أحب إلي من أن أبعه . راجع المصادر المتقدمة .

لم تتعرض لبيان كقيته ، فلا تعارض ما دل على حرمة بيعه المتضمن للبيان .
واحتمل في الجواهر حل الأخبار المجوزة (على إرادة شراء الورق قبل أن يكتب بها
على أن يكتبها ، فيكون العقد في الحقيقة متضمناً لمورد البيع ومورد الاجارة بقرينة قوله
عليه السلام : وما عملته يدك بكذا ، ضرورة عدم صلاحية العمل بمورد البيع ، فلا بد من
تفريظه على الاجارة) .

ويرد على الوجهين أن كلاماً من النفي والاثبات في الروايات الواردة في بيع المصاحف إنما
ورد على مورد واحد ، وعليه فلا ترتفع المعارضة بين الطائفتين بشيء من الوجهين ، لأنها
من الجمع التبرعي المحض ، ولا شاهد لها من العقل والنقل .

ويرد على خصوص ما في الجواهر أنه لا وجه لجعل العقد الواحد متضمناً لموردي الاجارة
والبيع معاً تمسكاً برواية عبد الرحمن بن سليمان المذكورة في الحاشية . فانه مضطراً الى كونها
ضعيفة السند . أنه لا دلالة فيها على مقصود صاحب الجواهر ، إذ الظاهر من عمل اليد في
قوله (ع) : (فقل إنما اشتري منك الورق وما فيه من الأدم وحليته وما فيه من عمل يدك
بكذا وكذا) . هو الأثر الحاصل من العمل ، لأنفس الفعل ، فانه لا وجه لكون العمل
بعد وقوعه متعلقاً للاجارة .

والتحقيق أن تحمل الطائفة المانعة من الروايات على الكراهة يدعوى أن الغاية القصوى
من النهي عن بيع المصحف إنما هو التأديب والاحترام لكلام الله عز وجل ، فانه أجل من
أن يجعل مورد البيع ، كسائر الكتب والأمتعة ، وأرفع من أن يقابل بشئ من
بخس دراهم معدودة ، إذ الدنيا وما فيها لا تساوي عند الله جناح بعوضة ، فكيف يمكن
أن يقع جزء من ذلك ثمناً للقرآن الذي اشتمل على جميع ما في العالم ويدور عايه مدار الاسلام !!
ومن هنا تعارف من قديم الأيام أن المسلمين يعاملون على المصاحف معاملة المسدأ .
ويسمون ثمن القرآن هدية ، وعليه فيحمل النهي الوارد عن بيعه على الكراهة ، لا برشاده
الى ما ذكرناه .

ويدلنا على ذلك قوله (ع) في رواية روح بن عبد الرحيم : (اشتري أحب إلي من أن
أبيعه) . وقوله (ع) في حديثه أبي بصير : (اشتريه أحب إلي من أن أبيعه) . وقد
ذكرناها في الفهامش . فان كون الشراء أحب عند الامام من البيع يدل على كراهة البيع
وكونه مثلاً لما لا يبيعه من الثمن ، بل هو فكيفياً لم يفرق فيه بين البيع والشراء .
ولو سلمنا أن ثمن القرآن لا يبيعه على وجهه . لكانت هذه الآية في الحرمة التكميلية ، فلا دلالة
فيها على إثبات حرمة البيع . بل هي من جملة ما لا يبيعه من الثمن ، وقد تقدم ذلك .

مراراً . ويضاف الى جميع ما ذكرناه أن الطائفة المانعة كلها ضعيفة السند ، وغير منجبة بشيء ، فلا يجوز الاستناد اليها .

لا يقال : إن مادل على جواز بيع الورق أيضاً معارض بما دل على عدم جواز بيعه كرواية سماعة المتقدمة في الحاشية المصروفة بحرمه بيع الورق الذي فيه القرآن ، فإنه يرد عليه مضافاً الى ضعف السند في رواية سماعة أنها صريحة في المنع عن بيع الورق الذي فيه القرآن ، لا الورق المجرد ، فلا معارضة بينهما .

ثم إذا قلنا بحرمه بيع المصحف أو بكراهته ، للروايات المتقدمة فإنه لا إشعار فيها بأن القرآن لا يملك ، وأنه لا يقبل النقل والانتقال مطاقاً ، وعليه فمقتضى القاعدة أنه كسائر الأموال يجري عليه حكمها من أنحاء النقل والانتقال حتى الهبة المعوضة ، لوقوع العوض في مقابل الهبة دون المصحف ، إلا البيع فقط .

ويدل على ما ذكرناه جريان السيرة القطعية على معاملة المصاحف معاملة بقية الأموال ، وتدل على ذلك أيضاً الروايات (١) الدالة على أن المصحف من الحبوة ينتقل الى الولد الأكبر بموت الوالد ، وإذا لم يكن للبيت ولد أكبر ينتقل الى سائر الورثة ، فلو لم يكن المصحف مملوكاً ، أو لم يكن قابلاً للانتقال لم تصح الاحكام المذكورة ، ويدل على ما ذكرناه أيضاً أنه لو أنلف أحد مصحف غيره ، أو أحدث فيه نقصاً ضمن ذلك لمصاحبه . ومن الواضح أنه لو لم يكن مملوكاً فإنه لا وجه للحكم بالضمان .

وما تقدم يظهر ضعف مقالة المحقق الإيرواني : من أن (مورد الاخبار المانعة هو البيع ويمكن جعلها كناية عن مطلق النواقل الاختيارية ، بل إشارة الى عدم قبوله للنقل ولو بالاسباب الغير الاختيارية كالإيرث) .

ثم إنه على القول : بحرمه بيع المصحف ، أو بكراهته فلا يجري ذلك في مبادلة مصحف بمصحف آخر ، لا انصراف أدلة المنع عن هذه الصورة كما ذكره السيد (ره) ، لا إمكان منعه باطلاق الأدلة ، على أنه لا منشأ للانصراف المذكور . بل لما عرفت سابقاً من أن المنع عن بيع القرآن إنما هو لعظمته ، وأنه يفوت عن الانسان متاع ثمين بازائه من بحس ، فإذا كانت المبادلة بين المصحفين لم يحر ذلك المحذور موضوعاً .

ثم إنه لا ملازمة بين بيع المصحف ، وبين أخذ الاجرة على كتابته ، فلا يلزم من حرمة

(١) راجع ج ٢ كتاب ١٢ ميراث الكبير من الولد دون غيره ص ٢٥٨ . وج ١٣ الوافي باب ١٢١ ما يختص به الكبير ص ١١٤ . وج ٣ مثل باب ٣ ما يجبي به الولد الذكر الأكبر من تركته أبيه دون غيره . من أبواب ميراث الابوين والاولاد ص ٣٤٣ .

الأول أو كراهته حرمة الثاني أو كراهته ، بل مقتضى القاعدة هو الإباحة . وتدل عليه جملة من الروايات (١) .

معنى حرمة بيع المصحف وشرائه

قوله : (بقي الكلام في المراد من حرمة البيع والشراء) . أقول : حاصل كلامه : انه لاشبهة في أن القرآن يملك ولو بكتابتة في الأوراق الملوكة ، وعليه فاما ان تكون النقوش من الاعيان المملوكة أولا ، وعلى الثاني فلا حاجة الى النهي عن بيع الخط ، إذ لم يقع بazarته جزء من الثمن ليكون ذلك بيعاً ، وعلى الأول فاما ان يبقى الخط في ملك البائع او ينتقل الى المشتري وعلى الأول فيلزم ان يكون المصحف مشتركاً بين البائع والمشتري ، وهو بدعي البطلان ، ومخالف للاتفاق . وعلى الثاني فان انتقلت هذه النقوش الى المشتري في مقابل جزء من الثمن فهو البيع المنهي عنه ، وإن انتقلت اليه تبعاً لغيره - كسائر ما يدخل في المبيع قهراً من الاوصاف التي تتفاوت قيمته بوجودها وعدمها - فهو خلاف مفروض المتبايعين والتحقيق ان نقوش القرآن وخطوطه من قبيل الصور النوعية العرفية ، وهي مملوكة لمالك الأوراق ملكية تبعية ، ودخيلة في مالية الورق كبقية الاوصاف التي هي من الصور النوعية في نظر العرف ، وعليه فمورد الحرمة أو الكراهة هو بيع الورق الذي كتب فيه كلام الله .

وتوضيح ذلك انك قد عرفت في بعض المباحث السابقة وستعرف إنشاء الله تعالى في مبحث الشروط ان كفايات الاشياء وان كانت بحسب الدقة الفلسفية من مقولة الاشراف ولكنها تختلف في نظر اهل العرف ، فقد يكون نظرم الى الاشياء انفسها بالاصالة والى اوصافها بالتبع ، كالاوصاف التي هي من لوازم الوجود ، وقد يكون نظرم فيها الى اشياء بالاصالة والى المادة بالتبع ، لكون الهيئة من الصور النوعية في نظرم ، كالتكليس والكوز المصنوعين من الخزف ، فانها في نظر العرف نوعان متباينتان وإن كانتا من مادة واحدة ، وقد يكون نظرم الى كليهما كما انشراح المسوج من الثعوب : فان المصنف في

(١) ج ٢ ثل باب ٥٩ عدم جواز بيع المصحف مما يكتسب به ص ٥٤٦ : عن زرارة بن جعفر قال : وسألته عن الرجل هل يصالح له ان يكتب المصحف بالاجر ؟ قال : لا بأس ، صحيح . ورواه ابن ادریس في آخر السرائر نقلاً عن جامع الزنطاري : (١) (ج) وقريب منه خبر قرب الاسناد . وتقدم في رواية روح .

نظر أهل العرف بمادته وهيئته ، فهو مبائن في نظرم مع العبادة المنسوجة من الصوف ، ومع الفراش المنسوج من القطن .

أما القسم الأول فالمالية فيه من ناحية المواد لخروج أوصافها عن الرغبات ، وأما القسم الثاني فالمالية فيه لمخصوص الهيئات لكون المادة ملحوظة بالتبع ، وأما القسم الثالث فالمالية فيه للهيئة والمادة معاً ، فإن النظر فيه إلى كل منها ، وعليه فإذا تخلفت أوصاف المبيع فإن كانت من الصور النوعية بطل البيع ، كما إذا باع كوزاً فبان كأساً ، أو باع فراشاً فظهر عبادة ، ووجه البطلان هو أن الواقع غير مقصود والمقصود غير واقع ، وإن كانت من الأوصاف الكيالية فإن كان لوجودها دخل في زيادة الثمن ثبت عند تخلفها الخيار ، وإلا فلا يترتب عليه شيء ، نعم لا يجوز للبائع تغيير الهيئة ، لكونه تصرفاً في مال الغير بدون إذنه ، وهو حرام ، إلا إذا كانت الهيئة مبغوضة ، كما ياكل العبادة الباطلة .

وإذا عرفت ذلك فنقول : إن النقوش في المصحف سواء كانت من الاعراض الصرفة أم من الجواهر وإن لم تكن مالاً ، ولا مملوكة بنفسها ، ولكنها دخيلة في مالية الأوراق ، فإن هذه النقوش في نظر أهل العرف من الصور النوعية التي يدور عليها مدار التسمية ، بحيث لو باع أحد مجموع ما بين الدفتين على أنه مصحف فبان أوراقاً خالية عن الخطوط ، أو كتاباً آخر بطل البيع ، لعدم وجود المبيع في نظر العرف ، فالمصحف وكتاب المغانيع مثلاً نوعان ، والجواهر والبحار متباينان ، وقد ظهر من جميع ما ذكرناه أن مورد الحرمة أو الكراهة في بيع المصحف هو الورق المنقوش الذي يسمى مصحفاً ، ويؤيد ذلك ما في رواية سماعة من قوله (ع) : (وإياك أن تشتري الورق وفيه القرآن مكتوب) .

ثم إذا قلنا بحرمة بيع المصحف فيمكن توجيه المعاملات الواقعة عليه في الخارج بأحد وجهين ، وهما اللذان يمكن استقاداتهما من الروايات المأثمة :

الأول : أن يكون المبيع هو الجلد والغلاف والحلقة ، ولكن بشرط المشتري على البائع في ضمن العقد أن يملكه الأوراق - التي كتب فيه القرآن - مجاناً ، ولا يلزم التصريح بذلك الشرط ، فإنه بعد البناء على حرمة بيعه فالقربنة القطعية قائمة على اعتبار ذلك الشرط في العقد ، بداهة أن غرض المشتري ليس هو شراء الاديم والحديد والغلاف فقط ، وإلا لأشترى غيرها ، بل غرضه تملك المصحف .

الثاني : أن يكون للمبيع بالأصلالة هو الأمور المذكورة ، ولكن تنتقل الخطوط إلى المشتري تبعاً وقهراً ، فتكون مملوكة له ملكية تبعية ، إذ لا يسقل انفكاك الصورة عن المادة لكي تبقى الهيئة في ملك البائع وتنتقل المادة إلى المشتري .

حكم بيع أبعاض المصحف

لا يقال : إذا كان المبيع هو الأمور المذكورة لزم القول بصحة بيع المصحف على وجه الإطلاق حتى إذا ظهر عيب في النقوش الموجودة في الأوراق .
فانه يقال : لا بأس بالالتزام بذلك إلا إذا اشترط المشتري على البائع صحة النسخ فيثبت للمشتري حينئذ خيار تخلف الشرط .

حكم بيع أبعاض المصحف

إذا قلنا بحرمة بيع المصحف أو بكراهته فهل يختص الحكم بمجموع ما بين الدفتين ، أو يعمى إلى الأبعاض أيضاً ؟ . ربما قيل بالثاني ، لقوله «ع» في رواية سماعة المتقدمة (وإياك أن تشتري الورق وفيه القرآن مكتوب فيكون عليك حراماً وعلى من باعه حراماً) فان هذه الرواية ظاهرة في شمول الحكم لأي ورق كتب فيه القرآن ، وعليه فيشمل الحكم لكتب التفسير ، ولكل كتاب رقم فيه بعض الآيات للاستشهاد والاستدلال ، ككتب التفة واللغة والنحو وغيرها ، أو ذكرت فيه لمناسبة الأبواب ، كبعض كتب الحديث .
ولكن الذي يسهل الخطب أن السيرة القطعية قائمة على جواز بيع الكتب المزبورة وشراؤها من غير تكبر حتى من المتورعين في أفعالهم ومعاملاتهم . بل لم نر ولم نسمع من متفقه أنه أفنى فيها بكراهة البيع فضلاً عن التقيهِ ، وإذن فلا بأس بالالتزام بجواز بيع كل كتاب مشتمل على الآيات القرآنية ، كالكتب المزبورة وغيرها . بل قد يقال : إنه لا بأس ببيع كتاب مشتمل على أبعاض القرآن جاز ببيع أبعاض القرآن بنفسها ، لاكتفاء القرآن فيها ، بل يجوز بيع مجموع القرآن ح ، فان دليل المنع : أعني به رواية سماعة لم يفرق بين مجموع القرآن وأبعاضه ، وحيث قامت السيرة القطعية على جواز البيع في الأبعاض كان ذلك كاشفاً عن جواز بيع المجموع ، ويكون ذلك وجهاً آخر لحل الأخبار المتعارفة على الكراهة .

ولكن الذي يعظم الخطب أن السيرة دليل لبي فيؤخذ منها بالمقدار المتيقن ، فلو أن الأدلة المانعة عن بيع المصحف لم يحز الخروج عنها إلا بمقدار ما قامت عليه السيرة ، فبقيت الكتب المشتملة على الآيات القرآنية ، ولا يمكن التعدي منها إلى الأبعاض المأثورة .
المصحف فضلاً عن التعدي إلى مجموع ما بين الدفتين والحكم بجواز بيعه .

بيع المصحف من الكافر

قوله : (ثم إن المشهور بين مذهبنا ومن تأخر عنه عدم جواز بيع المصحف من الكافر على الوجه الذي يجوز بيعه من المسلم) . أقول : تحقيق الكلام هنا يقع في ناحيتين : الأولى : جواز تملك الكافر للمصحف وعدم جوازه . الثانية : أنه بناء على جواز بيعه من المسلم فهل يجوز بيعه من الكافر أو لا ؟ وأما على القول بحرمة بيعه منه فيحرم بيعه من الكافر بالأولية القطعية .

أما الناحية الأولى فالظاهر هو الجواز للأصل ، فإن مقتضاه جواز تملك كل شخص لأي شيء إلا ماخرج بالدليل ، ومن الواضح جداً أننا لم نجد مايدل على حرمة تملك الكافر للمصحف ، بل الظاهر مما ذكرناه آنفاً هو جواز ذلك لأي أحد من الناس .

ويلوح ذلك أيضاً من كلام الشيخ (ره) في فصل مايقسم وما لا يقسم من المبسوط ، أن ما يوجد في دار الحرب من المصاحف والكتب التي ليست بكتب الزندقة والكفر داخل في الغنيمة ، ويجوز بيعها . إذ مع عدم تملك الكافر للمصاحف فلا وجه لدخولها في الغنيمة ، بل تكون من قبيل مجهول المالك . وأما الوجوه المذكورة لحرمة بيع المصحف من الكافر فلا دلالة فيها على عدم تملكه إياه ، كما سيأتي .

وأما الناحية الثانية فقد استدل المصنف على حرمة بيع المصحف من الكافر بوجوه : الأولى : غوى مادل على عدم تملك الكافر للمسلم .

وفيه أولاً : أنه لا دليل على ذلك ، بل مادل على وجوب بيعه يدل بالانضمام على تملكه إياه ، إذ لا بيع إلا في ملك ، وأيضاً ذكر الفقهاء أنه لو اشترى الكافر أحد عموديه المسلم فإنه يمتنع عليه ، مع أنه لا يمتنع إلا في ملك ، وسيأتي تفصيل ذلك في البحث عن شرائط العوضين .

وثانياً : لو سلمنا ثبوت الحكم في العبد المسلم فلا نسلم قياس المصحف عليه ، فإنه مضاف إلى بطلان القياس في نفسه ، أن في تملك الكافر للمسلم فلا عليه ، بخلاف تملكه للمصحف فإنه ربما يزيد في احترامه ، كما إذا جعله في مكتبة نظيفة للاطلاع على آياته وبراهينه ، بل قد تترتب على ذلك هدايته إلى الإسلام .

الثاني : النبوي (١) المعروف (الإسلام يعلو ولا يعلى عليه) . يدعى أن تملك الكافر

(١) راجع ج ٣ ثل باب ١ أن الكافر لا يرث المسلم من كتاب الارث . ورواه في —

للمصحف يوجب الاستعلاء على الاسلام ، فلا يجوز .
وفيه أولا : أن النبوي المذكور ضعيف السند . وثانياً : أنه مجمل فلا يجوز الاستدلال به على المطلوب ، إذ يمكن أن يراد به أن الاسلام يغلب على بقية الأديان في العالم . ويمكن أن يراد به أن الاسلام أشرف من سائر المذاهب . ويمكن أن يراد به علو حجته وسمو برهانه ، لأن حقيقة الاسلام مستندة الى الحجج الواضحة والبراهين اللامعة بحيث يفهمها كل عاقل عاقل عاقل عاقل ، ويتضح ذلك جلياً لمن يلاحظ الآيات القرآنية ، وكيفية استدلاله تعالى على المبدء والمعاد وغيرها ببيان واضح يفهمه أي أحد ، بلا احتياج الى مقدمات بعيدة بخلاف سائر الأديان ، فانها تبتني على خيالات واهية . وتوهمات باردة تشبه بأضغاث الأحلام الثالث : أن بيع المصحف من الكافر يوجب هتكه ، لعدم مبالاته بهتك حرمة الله .
وفيه أن بين هتك القرآن ، وبين بيعه من الكافر عموماً من وجه ، فقد لا يوجب بيعه من الكافر هتكه ، كما اذا اشتراه وجعله في مكتبة نظيفة ، واحترمه فوق ما يحترمه نوع المسلمين . وقد يتحقق الهتك حيث لا يتحقق بيعه من الكافر ، كما اذا كان تحت يد مسلم لا يبالي بهتك حرمة الله ، فيجعله في مكان لا يناسبه ، ويعامله معاملة المجلات والقراطين الباطلة : وقد يجتمعان ، كما اذا اشتراه الكافر ونبذه وراء ظهره .
على أن الهتك إنما يترتب على تسليط الكافر على المصحف خارجاً ، لا على مجرد بيعه منه ، وعليه فإذا وكل مسلماً في بيعه وشراؤه والتصرف فيه والانتفاع به فإنه لا يترتب عليه الهتك من ناحية تملك الكافر إياه .
الرابع : أن بيع المصحف من الكافر يستلزم تنجسه ، للمسلم العادي بمس الكافر إياه بالرطوبة ، فيكون خراباً من هذه الجهة .
وفيه أولاً : أن بيعه منه لا يلزم تنجسه ، فإن بينها عموماً من وجه ، كما هو واضح . وثانياً : أن ذلك من صفريات الاعانة على الإثم ، وقد علمت في البحث عن بيع الغنم ممن يجعله محرراً أنه لا دليل على حرمتها إلا في موارد خاصة .
ويضاف الى جميع ما ذكرناه أن الاستفادة من الوجوه المذكورة هو حرمة البيع تكليفاً ، وقد تقدم سراً أنه لا ملازمة بينها وبين الحرمة الوضعية .
ثم إن الوجوه المذكورة لو تمت دلالتها على حرمة بيع المصحف من الكافر فإنها تقتضي حرمة بيع الأدعية والروايات منه أيضاً ، خصوصاً اذا كانت مشتملة على أسماء الله وأسماء الأنبياء والأئمة .

كنز العمال ج ١ ص ١٧ عن الدارقطني والبيهقي والفضلاء عن عائذ بن عمر .

جواز أخذ المال منه مع الشك في وجود الحرام في أمواله

سيف (ره) ذكر : (أن ألباض المصحف في حكم الكل إذا كان مستقلا ، وأما ما عييف غير التفاسير من الكتب للاستشهاد بلفظه أو معناه فلا يبعد عدم تحقق الإهانة والعلو) .
فإنه أن لازم ذلك جواز بيع المصحف منه تماما إذا كان جزء من كتاب آخر ،
بحرمة .

جواز السلطان

جواز أخذ المال منه مع الشك في وجود الحرام في أمواله

الثانية : جواز السلطان وعمله ، بل مطلق المال المأخوذ منهم عياناً أو عوضاً
بأنه ورد البحث هنا كل مال أخذ من أي شخص يأكل فريقتا من أموال الناس
أن ، وتخصيص الكلام بجواز السلطان وعمله إنما هو من جهة الغلبة ، وعليه
المال المأخوذ منهم بعنوان المعاملة ، والمال المأخوذ من يأخذ أموال الناس
الخصم .

المال المأخوذ من الجائر لا يخلو من أربعة أقسام ، لأن الآخذ إما أن لا يعلم - ولو
بوجود مال محرم في أموال الجائر أو هو يعلم بذلك ، وعلى الثاني فاما أن لا يعلم
الحرام في خصوص المال المأخوذ ، أو هو يعلم بذلك ، وعلى الثاني فاما أن يعلم
الحرام فيه تفصيلاً أو إجمالاً ، فهنا أربع صور :
أولى : أن يأخذ المال من الظالم مع الشك في وجود الحرام في أمواله ، ولا
يؤثر ذلك ، لعدم قاعدة اليد المتصيدة من الأخبار الكثيرة الواردة في موارد
التروات الخاصة (١) الواردة في خصوص المقام .

سب . عن أبي ولاد قال : قلت لأبي عبد الله «ع» : ما ترى في رجل يبي أعمال
الذين ليس له مكسب إلا من أعمالهم وأنا أمر به فأنزله عليه فيضيغي ويحسن إلي ويربها
أموالي بالدرهم والكسوة وقد ضاق صدري من ذلك ؟ فقال لي : كل وخذ منه فلك المنة
ويعنيه الوزر . صحيحة .

سب . عن أبي المعز قال : سأل رجل أبا عبد الله «ع» : وأنا عنده فقال : أصابعك الله
أيسر باله امل فيجبني بالدرهم أخذها ؟ قال : نعم ، قلت : وأحج بها ؟ قال : نعم . صحيحة .
سب . عن يحيى بن أبي الملا عن أبي عبد الله «ع» عن أبيه «ع» : إن الحسن -

جواز السلطان — جواز أخذ المال منه مع الشك في وجود الحرام في أمواله ٤٩٣

وقد استدلل المصنف (ره) على ذلك مضافاً إلى الروايات الخاصة بالاصل والاجماع ، أما الاجماع فيحتمل قريباً أن يكون مستنده قاعدة اليد ، والاخبار الخاصة الواردة في المقام ، فلا يكون إجماعاً تعديداً .

وأما الاصل فإن كان المراد به قاعدة اليد — وإنما عبر عنها بالاصل للمساعدة والمساعدة — فهو متين ، لأنها من القواعد المسماة بين الفقهاء ، فحال الجائر في هذه الصورة حال بقية الناس فإن الاحتمال المذكور موجود حتى في أموال العدول من المسلمين ، بل يمكن شمول قاعدة اليد للكفار أيضاً ، وإن أراد بالاصل غير قاعدة اليد فلا نعلم له وجهاً صحيحاً .

وقد يقال : إن المراد به أصالة الصحة ، فإن القاعدة تقتضي حمل فعل المسلم على الصحة ، والمفروض أن الجائر من المسلمين ، فيعامل معاملة بقية المسلمين .

ولكن يرد عليه أنه لم يقم دليل لفظي على اعتبار أصالة الصحة ، لكي يتمسك باطلاقة في كل مورد يشك فيه ، ودليلاً إنما هو السيرة ، وهي من الأدلة اللبية ، فيؤخذ بالمقدار المتيقن منها ، وهو نفس العقود والايقاعات . مع إحراز أهلية المتصرف للتصرف ، وعليه فإذا شك في أن العقد الفلاني تحقق صحيحاً أو فاسداً لحال في إيجابه أو قبوله فإنه يحمل على الصحة ، وأما إذا شك فيه من جهة أخرى فلا دليل على حمل فعل المسلم على الصحة .

ومن هنا لو أشار أحد إلى دار معينة وقال بعثك هذه الدار بكذا فإنه لا يمكن الحكم بصحة هذه المعاملة اعتماداً على أصالة الصحة إذا انتفت قاعدة اليد ، أو إذا قدحنا النظر عنها ، ومن هنا أيضاً لو شك في أن البائع أصيل أو فضولي فإنه لا وجه لحمله على الاول .

وقد يقال : إن المراد بالاصل هو أصالة الاباحة الثابتة بالأدلة العقلية والدلتية . وفيه أن أصالة الاباحة إنما تجري في الاموال إذا لم تكن مسبقة بيد أخرى ، كالمباحات الاصلية التي ملككم الجائر بالحيازة . وأما إذا كانت مسبقة بيد أخرى فإن أصالة الاباحة بحكومة بأصل آخر ، وهو عدم انتقال الاموال المذكورة إلى الجائر من مالكها السابق ، فيحرم تنازل تلك الاموال من الجائر ، إذ ليس هنا أصل موضوعي يثبت مالكيته لما في يده إلا

— والحسين «ع» كأننا يقبلان جوائز معاوية — مجهولة ليحيى .

يب . عن محمد بن مسلم وزارة قالا : سمعناه يقول : جوائز العمال ليس بها بأس . مضجرة . ومجهولة يعلى بن السندي . وغير ذلك من الروايات . راجع ج ٢ التهذيب . ص ١٠٢ . وج ١٠ الواقعي ص ٢٧ . وج ٢ ثل باب ٨٠ إن جوائز الظالم وطعامه خلال ما يكتسب به ص ٥٥٣ .

قاعدة البدء ، والفروض أنها لا تجري في المقام .
وقد احتمل المصنف (ره) أنه لا يجوز أخذ الجوائز من الجائر إلا مع العلم باشتغال أمواله على مال حلال لكي يحتمل أن يكون المال المأخوذ من المال الحلال ، وقد استند في ذلك إلى رواية الحميري (١) .
ويرد عليه أولاً : أن الرواية مرسلة فلا يجوز الاستناد إليها . وثانياً : أنها غريبة عن محل البحث ، فإن مورد كلامنا هي الصورة الأولى ، وهي ما إذا لم يعلم باشتغال أموال الجائر على مال محرم . ومفروض الرواية عكس ذلك . فتكون راجعة إلى الصورة الآتية .
ولعل ذلك اشتباه من الناسخ فكتبها في غير موضعها ، وقد وقع نظيره في كتب الشيخ والله العالم .

جواز أخذ المال من الجائر مع العلم الاجمالي بوجود الحرام في أمواله

الصورة الثانية : أن يعلم الآخذ إجمالاً باشتغال أموال السلطان على الحرام ، ولا يمكن لأبطل باشتغال الجائزة عليه ، فيقع الكلام هنا في ناحيتين :
الأولى : أن لا تكون الأصول والامارات معارضة في أطراف العلم الاجمالي ، والثانية : أن تقع المعارضة بينها في ذلك .

أما الناحية الأولى فذكر المصنف أن التصرف في المال المأخوذ من السلطان الجائر في هذه الصورة جائز بأحد شرطين على سبيل مانعة المخلو ، الأول : أن تكون الشبهة في أطراف العلم الاجمالي غير محصورة . والثاني : أن يكون أحد الأطراف خارجاً عن محل الإبتلاء وإن كانت الشبهة محصورة ، كما إذا دفع الجائر إلى أحد جارية ، وعلم المدفوع إليه بأنها إحدى الجاريتين مفصولة إما هذه الجارية وإما الجارية الأخرى التي اختص بها الجائر بحيث أصبحت أم ولده ومن خواص نسائه ، ومن الواضح أن أم ولد الجائر خارجة عن

(١) عن الحميري أنه كتب إلى صاحب الزمان (ع) يسأله عن الرجل من وكلاء الوقف مستعلاً لما في يده ولا يبرع عن أخذ ماله ربما نزلت في قرية وهو فيها أو أدخل منزله وقد حضر طعامه ألح الجواب إن كان لهذا الرجل مال أو عايش غير مافي يده فكل طعامه واقبل به وإلا فلا . مرسله . راجع كتاب الاحتجاج للطبرسي ص ٢٧٠ . وج ٢ ثل باب به . إن جوائز الظالم وطعامه حلال مما يكتب به ص ٥٥٤ .

عمل ابتلاء غيره فلا يكون العلم الاجمالي منجزاً في أمثال ذلك .

وقد استدلل على هذا الرأي في فرائده بوجود شقي ، وأشار هنا الى واحد منها ، وحاصله : أن العلم الاجمالي إنما يوجب التنجيز اذا كان التكليف المتعلق بالواقع فعلياً على كل تقدير من غير أن يكون مشروطاً بالابتلاء في بعض الاطراف ، وإلا فتكون الشبهة بدوية بالنسبة الى ما هو في معرض الابتلاء .

ويرد عليه ما ذكرناه مفصلاً في علم الاصول ، وحاصله : أن كون الشبهة محصورة او غير محصورة ، او خروج بعض أطرافها عن محل الابتلاء ليس منوطاً في تنجيز العلم الاجمالي ، لعدم الدليل عليه من العقل او النقل ، بل الحجر الاساسي في تنجيزه ان يكون ارتكاب كل فرد من اطراف الشبهة مقدوراً للمكلف بالقدره العقلية ، وإلا فهو لا يوجب التنجيز ، لبيع التكليف بأمر غير مقدور للمكلف ، وعليه فان كان جميع اطراف الشبهة هنا مقدوراً للمكلف كان العلم الاجمالي منجزاً للتكليف ، وإلا فلا ، سواء أكانت الشبهة محصورة أم غير محصورة ، وسواء أكان بعض الاطراف خارجاً عن محل الابتلاء أم لا ، وعلى هذا فلا وجه لتفصيل المصنف في المقام .

والتحقيق أنه لا مانع من التصرف في هذه الصورة ايضاً سواء كان أخذ المال من الجائر مجانياً أم مع العوض ، وذلك من جهة الاعتماد على قاعدة اليد ، فان من المحتمل ان يكون الحرام منطبقاً على ما بيد الجائر دون ما أعطاه الغير ، ولا فرق فيما ذكرناه بين ما كان المخاط في تنجيز العلم الاجمالي نفس العلم او تعارض الاصول .

والوجه في ذلك ان جريان قاعدة اليد في المال المأخوذ لا مانع عنه . وأمال المال الآخر الباقي تحت يد الجائر فهو غير مشمول للقاعدة للعلم بحرمه التصرف فيه على كل من تقديري كونه غصباً وعدمه ، وسيجيء بيان ذلك قريباً ، ومن هنا ظهر انه لو كانت للجائر ملكية ، وكان احدهما غصباً فأباح احدهما لشخص وأبى الآخر في يده فانه جاز للسباح له ان يتصرف في ذلك ، واما لو أباح احدهما وملكه الآخر يبيع ونحوه فانه يحرم عليه التصرف في كليهما .

ما يستلزمه على كراهة اخذ المال

من الجائز مع العلم بوجود الحرام في امواله والجواب عنه

قوله : (نعم ، ومع ذلك فلا بد من الاحتياط) . اقول : كره جماعة اخذ الجائزة من الجائز مع قيام الحجة على الحرام ، واستندوا عليه برجوه :
الاقول : انه لا بد ان يتمكن من اخذها منه حراما واقما ، لكن قام الدليل على جواز تدويله ظاهرا ، فيكون كراهة .

وفيه انه لو كان الاحتياط عويضا لكراهة التصرف في المأخوذ من الجائز لوجب الالتزام بكراهة التصرف فيما اخذ من أي احد من الناس حتى المتورعين في امورهم ، لوجود الاحتمال ان يكرر في اموالهم ، ان لم يلتزم بها احد في غير جوائز السلطان .

الوجه الثاني : الاخبار الكثيرة (١) الدالة على حسن الاحتياط ، كقوله «ع» : (دع ما يريبك الى ما لا يريبك) وقولهم «ع» : (فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات) وكقوله «ع» : (الزكوة عند الشبهة خير من الانتحار في الهلكة) وكقول علي «ع» لكيل بن زياد : (أذكوك دينك فاستطعت لدينك بما شئت) . وفي الحديث (إن لكل ملك حمى وحى الله محارمه فمن رتب حول حمى أو شك ان يقع فيه) . وغير ذلك من الروايات .

وفيه انه ان كان المراد بالريب او تشبهة التي جمعت موضوعا للحكم في هذه الاخبار الريب في الحكم الظاهري — بأن كانت واقعة خاصة مشبهة في حكمها الظاهري — فهو ممنوع في المقام ، لارتفاعه بقاعدة البدائي ثبت اعتبارها في الشريعة المقدسة ، وان كان المراد به الريب في الحكم الواقعي فالاموال كلها إلا ماشذ وندور مشبهة من حيث الحكم الواقعي حتى الاموال المشبهة في ايدي عدول المؤمنين ، لوجود احتمال الحرمة الواقعية في جميع ذلك ، ولازم ذلك ان يحكم بكراهة التصرف في جميع الاموال غير ما اخذ من المباحات الاصلية ، وعلى هذا فطريق التمسك من الكراهة ان يعامل بها معاملة مجهر المالك ، كما كان ذلك دأب بعض الاعلام من السادة .

نعم يختلف الاحتياط من حيث الشدة والضعف بحسب الموارد ، فالاحتياط في اموال الجائزين اشدد من الاحتياط في اموال بقية الناس . وعلى الجملة لا طريق لنا الى إثبات

(١) راجع ج ٣ ثل باب ١٢ وجوب التوقف والاحتياط من ابواب مباحات الظاهري

الكراهة في جواز السلطان ، لأنه إن كان المراد بالكراهة الكراهة الشرعية فلا يخبر
المذكورة غريبة عنها ، وإن كان المراد بها الكراهة الارشادية الناشئة من حسن الاحتياط
فلا اختصاص لها بالمقام .

الوجه الثالث : أن أخذ المال منهم يوجب محبتهم ، فان القلوب مجبولة على حب من
أحسن اليها . وقد نهى في الاخبار المتواترة عن موادتهم ومعاشرتهم ، وقد أشرنا اليها في
البحث عن حرمة معونة الظالمين .

وفيه أنه لا شبهة في ورود النهي — إما تحريماً كما في جملة من الاخبار أو تنزيهاً كما في
جملة أخرى منها — عن صحبة الظالمين وموادتهم ومجالستهم ، ولكن بين ذلك وبين أخذ
جوازمهم عموماً من وجه ، إذ قد يكون اخذ محباً للظلمة واعوانهم من دون أن يأخذ شيئاً
منهم ، كالذين استحوذ عليهم الشيطان فأنسأهم ذكر الله حتى صاروا من أولياء الظلمة
ومحبينهم ، وقد يأخذ أحد جوازمهم وأموالهم ، وهو لا يحبهم ، بل ربما أوجب ذلك بغضهم
وعدائهم ، كما إذا كان أجيراً للظالم وأعطاه أقل من أجره المثل . ودعوى كون الاجارة
خارجة عن مورد البحث دعوى جزافية . فقد عرفت أن مورد البحث أعم من أن يكون
الاخذ مجانياً أو مع العوض .

الوجه الرابع : قوله (ع) في رواية الفضل (١) : (والله لولا أنني أرى من أروجه بها من
عذاب بني أبي طالب لثلا بتقطع نسله ما قبلتها أبداً) . فان هذه الرواية صريحة في أن
الامام (ع) إنما قبل هدية الرشيد ليزوج بها العزاب من آل أبي طالب لثلا بتقطع نسله
ولولا هذه الناحية للهمة لكان الرد أولى ، فتدل على الكراهة ما لم تكن في الاخذ
مصلحة راجحة .

ولكن رد عليه أن اشترأ الإمام (ع) عن قبول هدية الرشيد ليس من جهة كونها
من اموال الظلمة ، بل لاستلزامها المنة ، فان من أشق الاحوال أن يغصب أحد حق غيره ،
ثم يهدى اليه هدية بعنوان التفضل وإظهار العظمة .

والوجه فيما ذكرناه أن ما أعطاه الرشيد للإمام (ع) لا ينحلو إما أن يكون من امواله
الشخصية ، أو من بيت المال ، أو من مجهول المالك ، أو من معروف المالك ، فان كان من
الاول فلا شبهة في جواز اخذه ، وهو واضح ، وكذلك إن كان من الثاني أو الثالث ،
فان ولاية بيت المال ومجهول المالك للإمام (ع) ، وإن كان من الرابع فلا إمام (ع) ،

(١) مجبولة بمحمد بن الحسن المدني وعبد الله بن الفضل . راجع ج ٢ من باب ٨٠ . إن
جواز الظالم وطعامه حلال بما يكتسب به ص ٥٥٤ .

ان يأخذه وبوصله الى مالكه ، وله ان لا يأخذه اصلاً . اما ان يأخذه ويزوج به عزاب
بني ابي طالب فذلك غير جائز . اللهم إلا ان يقال : إنه من جهة كون الامام (ع) أولى
بالمؤمنين من انفسهم ، ولكن هذا بعيد عن مراد الامام (ع) في الرواية .

ما استدل به على رفع الكراهة

عن جوائز السلطان والجواب عنه

قوله : (ثم إنهم ذكروا ارتفاع الكراهة بأمور : منها إخبار المجيز) . اقول : ذكر
الفقهاء رضوان الله عليهم موارد لارتفاع الكراهة بناء على ثبوتها في جوائز الظالمين . منها
إخبار الظالم بحلية الجائزة وكونها من امواله الشخصية ، كأن يقول : هذه الجائزة من
بجارتى أو من زراعتى أو نحو ذلك مما يحمل للاخذ بالتصرف فيه .

ويرد عليه أن ارتفاع الكراهة بذلك بناء على ثبوتها وإن كان مشهوراً بين الأصحاب ،
بل مما لا خلاف فيه على ما حكاه المصنف عن ظاهر الرياض تبعاً لظاهر الجدائق ، إلا أنا لم
نجد له مستنداً صحيحاً ، وقد اعترف بذلك صاحب المناهل .

وقد يحوم أن المستند في رفع الكراهة هنا مادل على حجبية قول ذي اليد ، فيكون
إخباره بذلك كسائر الأمارات المعتبرة شرعاً .

وفيه أن إخباره بحلية ماله لا يزيد على يده ، فكأن إخباره يدل على الملكية الظاهرية
فكذلك يده . واحتمال مخالفة الواقع متحقق في كليهما ، وعليه فحسن الاحتياط يقتضى
الاجتناب في كلا الموردين ، ولكنه لا تلبث به الكراهة المصطلحة الناشئة من الجزاة في
الفعل . الثاني : إخراج الخمس ، نقل المصنف حكايته عن الدمشقي والمحقق الأردبيلي ، بل عن
ظاهر الرياض عدم الخلاف فيه . وقد استدل على كونه رافعاً للكراهة عن الجوائز بوجوه
الوجه الأول : فتوى النهاية والسرائر باستحباب الخمس في الجوائز ، بدعوى أن أخبار من
يلغ تشمل ما كان يلغ به فتوى الفقيه ، بل ذكر المصنف أن فتوى النهاية والسرائر كالرواية
وعليه فلا يحتاج الى ذلك التعميم .

وفيه أن استحباب الخمس فيها لا يلزم رفع الكراهة عن التصرف في البقية .

الوجه الثاني : ما حكاه المصنف عن المنتهى من أن المال الذي اختلط بالحرام قطعاً يظهر
بالتخصيس ، لما احتمل وجود الحرام فيه يظهر به بالأولية القطعية .

ويرد عليه أولاً : ما ذكره المصنف من أن إخراج الخمس من المال المختلط بالحرام بمنزلة

يبدل عن الحرام الواقعي ، فيكون ذلك نظير المصلحة في نظر الشارع فيرتفع به أثر الحرام أعني به وجوب الاجتناب . وأما المال الذي يحتمل أن يكون حراما كله وقذراً في ذاته فلا معنى لتطهيره بإخراج خمسة ، فإنه لو كان المال بمجموعه حراما في الواقع لم يصح أن يكون الخمس بدلا عنه لكي يكون ذلك بمنزلة المصلحة في نظر الشارع .

وثانيا : أن مقتضى القياس هو وجوب الخمس فيما يشك في حرمة ورجلته من الأموال لاستحبابه ، فإن اتحاد الملاك في الموردين يقتضي اتحاد الحكم فيها ، وعليه تقوم وجوب الخمس في مورد واستحبابه في مورد آخر مع فرض وحدة الملاك فيها شبهة بالتناقضين . وثالثا : أن هذا الوجه قياس لا يفيد إلا الظن بالواقع ، وهو لا يفني من الحق شيئا . ورابعا : لو سلمنا جميع ذلك فأنما يدل على طهارة المال بإخراج الخمس ، ولا منافاة بين ذلك ، وبين كراهة التصرف في الباقي .

الوجه الثالث : الأخبار الدالة على وجوب الخمس في مطلق الجوائز ، وحيث إن المشهور لم يلتزموا بوجوب الخمس فيها فتحمل تلك الأخبار على الاستحباب :

وفيه أولا : أن اعراض المشهور عن الرواية المعتبرة لا يوجب رفع اليد عنها ، وعليه لمقتضى العمل بتلك الروايات إنما هو وجوب الخمس في الجائزة ، لا استحبابه .

وثانيا : أن الظاهر من هذه الأخبار إنما هو وجوب الخمس في الهدايا ، لكونها من الفنائم والفوائد والأرباح التي تحصل للإنسان يوما فيوما . فشانها شأن أرباح المكاسب التي يجب فيها الخمس بعد إخراج المؤنة ومضي السنة ، ولأزم ذلك أن نقول بوجوب الخمس أو باستحبابه في الجائزة بعنوانها ، لا من حيث اندراجها في الأرباح ، فلا بد من الالتزام بقوته فيها مرتين ، ولم يلتزم بذلك فقيه .

على أن إخراج الخمس عن الجوائز لا يرفع احتمال الحرمة عن الباقي إلا مع الالتزام بكون التخميس بمنزلة المصلحة في نظر الشارع ، وقد عرفت جوابه آنفا .

ويضاف إلى ما ذكرناه أننا لم نجسد في الروايات ما يدل على وجوب الخمس في الجائزة بعنوانها حتى نحمله على الاستحباب ، نعم ذكرت الجائزة والهدية في بعض الأحاديث (١).

(١) في ج ٢ كل باب ٨ وجوب الخمس فيها يفضل عن مؤنة السنة من كتاب الخمس ص ٦١ . في صحيحه علي بن مهزيار قال : كتب إليه أبو جعفر (ع) وقرأت أنا كتابه إليه في طريق مكة إلى أن قال (ع) : قال الله تعالى : (واعلموا أنما غنمتم) الآية ، الله أن قال (ع) : والفنائم والفوائد يرحمك الله فهي الغنيمة بغنمها المرء والقائدة بفيدها والجائزة من الإنسان للإنسان التي لها خطر —

ولكن لا على نحو الموضوعية ، بل لكونها من أفراد الغنائم والفوائد ومن الأرباح الخاصة يوماً فيوماً . ومن جميع ما ذكرناه ظهر الجواب عن الموقفة (١) الدالة على وجوب الخمس فيما حصل للإنسان من خصوص عمل السلطان .

أوجه الرابع : ما ذكره المصنف من (أن المستفاد مما تقدم — من اعتذار الكاظم (ع) من قبول الجائزة بتزويج عزاب الطالبين فلا ينقطع تسلمهم ، ومن غيره — أن الكراهة ترتفع بكل مصلحة هي أم في نظر الشارع من الاجتناب عن الشبهة) . وقد تقدم أن الوجه في إيمانه (ع) عن قبول هدية الرشيد لزوم المنع ، وإلا فلا شبهة في جواز أخذ الإمام عليه السلام إياها .

ثم إننا لو سلمنا كراهة أخذ الجائزة من الجائر فلا رافع لها إلا معاماتها معاملة مجهول المالك ، كما هو كك في جميع الأموال التي لم تثبت حليتها بالعلم الوجداني . وقد كان ذلك دأب بعض الأعظم من السادة (ره) .

وأما الناحية الثانية — وهي ما كانت الأصول معارضة في أطراف الشبهة — فتفصيل الكلام فيها يقع تارة من حيث القواعد ، وأخرى من حيث الروايات ، أما من حيث القواعد أن الجائر قد يميز التصرف في شيء معين من أمواله أو يعطيه لأحد عيانه أو مع العوض ، وقد يميز التصرف في جميع أمواله على نحو العموم الاستيعابي ، وقد يميز التصرف في شيء منها على نحو العموم البدلي .

أما القسم الأول فلا شبهة في إنحلال العلم الاجمالي فيه إلى شك بدوي وعلم تفصيلي ، لأن الآخذ يعلم تفصيلاً بحرمة التصرف في بقية أموال الجائر ، إما لكونها مفسومة ، أو لأنه لم يميز التصرف فيها . وأما خصوص ما أخذه من الجائر فيجوز له التصرف فيه استناداً إلى يد الجائر التي هي أمانة الملكية ، ولا تكون معارضة بيده في الطرف الآخر ، لما عرفت

— وفي الباب المذكور من ثل وفي ج ١ كاص ٤٢٥ . وج ٦ الرافي ص ٤٢ باب ٣٦ ما فيه الخمس عن يزيد قال : كتبت جعلت لك القداء تعلني ما الفائدة وما حدها رأيك أبقاك الله أن تمن علي ببيان ذلك لكي لا أكون مقبياً على حرام لأصلاة لي ولا صوم ؟ فكتب الفائدة مما يفيد اليك في تجارة من ربحها وحرث بعد الغرام أو جائزة . ضعيفة يزيد .

(١) في ج ٢ ثل باب ١٠ وجوب الخمس في الحلال إذا اختلط بالحرام من أبواب الخمس ص ٦٩ . وج ١٠ الرافي ص ٢٩ عن عمار عن أبي عبد الله (ع) أنه سئل عن عمل السلطان يخرج فيه الرجل ؟ قال : لا إلا أن لا يقدر على شيء ولا يأكل ولا يشرب ولا يقدر على حيلة فإن فعل فصار في يده شيء فليبيح بخمسه إلى أهل البيت . وموقفة لمار ومصدق وغيرهما .

جواز السلطان — أخذ المال منه مع العلم الاجمالي وجود الحرام في أمواله ٥٠١

من حرمة التصرف فيه على كل تقدير ، ومع الإغضاء عن الاستناد الى قاعدة اليد فلا بد من التفصيل بين الأموال التي كانت مسبقة بيد أخرى ، وبين الأموال التي أخذت من المباحات الأصلية ، فإن أصالة عدم الانتقال في الأول حاكمة على أصالة الحل .

وأما القسم الثاني فلا ريب في تنجيز العلم الاجمالي فيه ، لتعارض الأصول وتساوقها في أطرافه ، وكون التكليف منجزاً على كل تقدير . كما إذا كان للجائر عشرون ديناراً فأجاز لأحد أن يتصرف في جميعها ، وكان المجاز يعلم أن أحد هذه الدنانير حرام ، فإنه يحرم عليه التصرف في جميعها .

وأما القسم الثالث فقد يتوهم فيه انحلال العلم الاجمالي الى شك بدوي وعلم تفصيلي على التقريب المتقدم في القسم الأول ومثاله إذا أعطى الجائر كيسه لشخص ، وقال له : خذ منه ديناراً ، وكان الآخذ يعلم إجمالاً باشتغال الكيس على دينار محرم ، فإن اختياره ديناراً خاصاً إنما يعين متعلق إذن الجائر ، فكأنه من الأول إنما أذن في التصرف في ذلك الدينار المعين ، فيجري في هذا القسم جميع ما ذكرناه في القسم الأول .

ولكن التحقيق أنه لا فرق في تنجيز العلم الاجمالي بين القسم الثاني والثالث . والوجه في ذلك ما فصلناه في علم الأصول . ويجله أن العلم الاجمالي بالتكليف الثابت بين الأطراف المعنية التي هي بأجمعها في معرض الابتلاء يقتضي الاجتناب عن الجميع ، وعليه فالترخيص في ارتكاب ما يختاره المكلف ترخيص في مخالفة الحكم المنجز من غير وجود مؤمن في البين ، وأصالة عدم كون ما يختاره المجاز حراماً معارضة بأصالة عدم كون الباقي حراماً ، وإذن فيجب الاجتناب عن الجميع .

وبعبارة أخرى إن المناط في تنجيز العلم الاجمالي إنما هو تعارض الأصول في أطرافه ، سواء أكان المكلف مع ذلك متمكناً من ارتكابها على نحو العموم الشعولي ، أو على نحو العموم البدلي : بأن لا يمكن من ارتكاب المجموع ، كما إذا قال المولى لعبده : يحرم عليك السكنى في الدار المعنية عند طلوع الفجر فاشتبه عليه متعلق التكليف بين دارين فإنه يجب عليه الاجتناب من كلتا الدارين ، مع أنه غير متمكن من السكنى فيها معاً عند طلوع الفجر ، فإن عدم تمكن المكلف من ارتكاب مجموع الأطراف لا يمنع عن تنجيز العلم الاجمالي إذا تمكن من ارتكابها على البدل .

وقد يقال بانحلال العلم الاجمالي أيضاً في هذا القسم لوجوده :

الأول : قاعدة اليد . وفيه أن قاعدة اليد إنما توجب الانحلال إذا أجاز الجائر التصرف في مال معين كما تقدم في القسم الأول ، وأما إذا أذن في التصرف في مال غير معين على نحو

العموم البدلي فان قاعدة اليد في أي فرد اختاره المجاز معارضة لها في الطرف الآخر ، فلا توجب انحلال العلم الاجمالي .

الثاني : قاعدة من ادعى شيئاً ولم يعارضه أحد في دعواه يحكم بكون الشيء ملكاً له . وفيه أن القاعدة المذكورة وإن وردت في بعض الأحاديث (١) ولكنها غريبة عن المقام للعلم بوجود الحرام فيما يبيد الجائر . على أن الرواية واردة في قضية شخصية ، فلا يمكن التعدي منها إلى غيرها ، للجهل بخصوصياتها .

الثالث : أن حل فعل المسلم على الصحة يقتضي معاملة ما يبيد الجائر معاملة الملكية . وفيه مضافاً إلى ما أوردناه على الوجه الأول . أنه قد يراد من أصالة الصحة حل فعل المسلم على الصحيح فيما إذا كان ذا وجهين (الحلال والحرام) ولا شبهة أن حمله على الوجه الحلال لا يوجب ترتب آثاره عليه ، كما إذا تكلم المسلم بكلام احتملنا أنه سلام أو سياب ، فحمل فعله على الصحة يقتضي أن لا يكون سباباً ، ولـكن ذلك لا يثبت كونه سلاماً فيجب رد جوابه ، فإذا حملنا فعل الجائر على الصحة بهذا المعنى لم يفد ذلك شيئاً ولم تقترب عليه آثار الصحة من الحكم بملكية المأخوذ ، وجواز التصرف فيه .

وقد يراد بها أصالة الصحة في المقود ، ولا ريب أنها لا تثبت كون العوضين ملكاً للمتبايعين ، وإنما تثبت بها صحة المقود إذا شك فيها لأمر يرجع إلى الصيغة ، لعدم الدليل . أزيد من ذلك ، فأصالة الصحة إما أن لا تكون جارية ، أو لا تثبت بها لوازها .

وأما من حيث الروايات فقد استدل على جواز التصرف في المأخوذ إذا علم إجمالاً باشتغال مال الجائر على الحرام بطوائف من الروايات ، الأولى : الأخبار (٢) الواردة في باب الرباء . الدالة على وجوب رد الزائد عن رأس المال إلى مالكه إذا كان معلوماً ، وأما إذا كان المالك مجهولاً فهو حلال المأخوذ .

وقد استدل بها السيد في حاشيته على جواز التصرف في الجائزة ولو مع العلم إجمالاً باشتغالها على الحرام .

(١) عن منصور بن حازم عن أبي عبد الله «ع» قال : قلت : عشرة كانوا جلوساً وسطهم كبس فيه ألف درهم فسأل بعضهم بعضاً ألم هذا الكبس ؟ فقالوا كلهم : لا ، وقال واحد منهم : هو لي فليس هو ؟ قال : للذي ادعاه . مرسله . راجع ج ٣ ثل باب ١٦ أنه إذا كان جماعة جلوساً من أبواب كيفية الحكم ص ٤٠٢ .

(٢) راجع ج ٢ ثل باب ٥ حكم من أكل الرباء بجهالة ثم تاب من أبواب الرباء ص ٩٨ . وج ١٠ الرائي باب ٥٥ الرباء ص ٥٣ . وج ١ كتاب ٥١ من المعيشة ص ٣٦٩ .

وفيه أن هذه الأخبار غريبة عما نحن فيه ، لأنها راجعة الى حلية الرباء بعد التوبة ، ودالة على عفو الله عن ذلك تسهلاً للمكلفين وترغيباً في التوبة . وعائده فالتوبة شرط متأخر لحلية الرباء مع العجل بصاحبه . وقد ورد (١) في تفسير قوله تعالى (٢) : (فله ماسلف) ما يدل على العفو عن الرباء وضماً وتكليفاً بعد التوبة . وح فشان الرباء شأن الموارد التي أذن الشارع في التصرف في أموال الناس بدون إذنه ، كأكل طعام الغير في المجاعة ، والتصرف في اللقطة بعد التعريف ، وفي الأراضي المتسعة والانهار الكبار ، وكالتصرف في الأراضي المغصوبة لانهاد الغريق ، الى غير ذلك من الموارد .

الطائفة الثانية : الأخبار (٣) الدالة على حلية الأشياء ما لم تثبت حرمتها ، قائماً بتدل باطلاقها على جواز التصرف فيما اخذ من النظام ما لم تعلم حرمة تفصيلاً . ولكن يرد عليها أن العمل باطلاقها يقتضي الحكم بجواز ارتكاب جميع الشبهات ، سواء كانت مقرونة بالعلم الاجمالي أم لا ، وسواء كانت الشبهة محصورة أم لا ، ومن الضروري أن هذا مما لا يمكن الالتزام به ، وعليه فلا بد من حمل تلك الأخبار على فرض كون الشبهة بدوية .

وبعبارة أخرى أن تلك الاخبار منصرفة عن موارد العلم الاجمالي اذا كانت في معرض الابتلاء ، فان شمولها لجميع الاطراف يستلزم المخالفة القطعية ، ولا أحدها المعين ترجيح بلا مرجح ، وعنوان أحدها من غير تعيين ليس له مصداق غير الأفراد الخارجية ، والفرق المردد لوجود له حق في علم الله ، على أن القائلين بجواز أخذ الجائزة من الجائر كالشبهدين والمحقق وغيرهم لم يقولوا بجواز المخالفة القطعية في اطراف العلم الاجمالي . قوله : (وقد تقرر حكومة قاعدة الاحتياط على ذلك) . أقول : العجب من المصنف فانه قد أسس المباني الاصولية ، وشيد أساس تقديم أدلة البراءة على أدلة الاحتياط ، ومع ذلك التزم هنا بحكومة قاعدة الاحتياط على البراءة .

قوله : (على أن اليد لا تؤثر فيه) . أقول : الوجه في ذلك ما تقدم من أن جريان قاعدة اليد في بعض الاطراف معارض بجرانها في الطرف الآخر ، للعلم بمغالفتها لواقع في أحد الطرفين .

(١) راجع البابين المتقدمين من الوافي ومثلي . (٢) سورة البقرة ، آية : ٢٧٦ .

(٣) راجع ج ٣ ثل باب ٣٥ حكم السمن والجبن وغيرها من أبواب الاطعمة المحرمة

ص ٢٦٢ . وج ٢ التهذيب ص ٣٠٢ . وج ١ البحار ص ١٥٦ . وج ٢ ثل باب ٣١

عدم جواز الاتفاق من الحرام مما يكتب به ص ٥٣٧ .

قوله : (فهو على طرف التقيض مما تقدم عن لك) . أقول : الوجه فيه أن القول بعدم وجوب الاحتياط يناقض القول بوجوبه ، كما أن القول بخروج جوائز الظالم عن مورد الشبهة المحصورة تخصصاً يناقض القول بخروجها عن ذلك تخصيصاً .

الطائفة الثالثة : الاخبار الدالة على جواز اخذ الجوائز من الجائر سواء كان الاخذ مع العوض أم بدونه ، وقد تقدمت (١) جملة من هذه الروايات .

وفيه أن المستدل بهذه الاخبار إما ان يدعى ظهورها في الحلية الواقعية ، او يدعى ظهورها في الحلية الظاهرية أما الدعوى الاولى فخاصها ان الشارع قد حكم بأن اخذ المال من الجائر يوجب حليته واقعا نظير تخميس المال المختلط بالحرام بناء على كونه مطهراً لدال المذكور واقعا وهذه الدعوى وإن كانت لاغرابة فيها في نفسها لأن الشارع قد أباح التصرف في مال الغير بدون إذنه بإباحة واقعية في موارد كثيرة ، كأكل طعام الغير في المجاعة ، والتصرف في ارضه لاجراء الغريق ، وأكل المارة من ثمرته ، وأكل اللقطة بعد التعريف المقرر في الشريعة ، والتصرف في الاراضي المتسعة والانهار الكبار ، وكالتصرف فيما يؤخذ من لا يعتقد الخمس ، فان الأئمة قد جعلوا شيعتهم في حل من ذلك واقعا ليطيب نسلهم ولكن لا يمكن الذهاب الى ذلك في مقام الاثبات إلا فيما دل الدليل عليه كما في الموارد المذكورة . نعم يظهر ذلك من إطلاق جملة من الروايات ، كقوله «ع» في رواية أبي ولاد المقدمة (٢) : (فلك منها وعليه الوزر) وغير ذلك من الاخبار . ولكن العمل باطلاقها يقتضي إباحة اخذ الجائزة من الجائر حتى مع العلم التفصيلي باشتغالها على الحرام ، ولم يتفوه به احد ، وعليه فلا بد من رفع اليد عن إطلاقها وحمله على الشبهات البدوية ، او المقرونة بالعلم الاجمالي الذي لا يوجب التنجيز .

ولنا ان تمنع دلالة تلك الروايات على جواز اخذ الجائزة من الجائر مطلقاً ، فإن السؤال فيها من جهة ماهو مرتكز في أذهان الناس من أن الجائر لا يباح بالحرام ، وح فتكون أمواله مشتبهة بالحرام ، إذ ليست أموال الجائرين مقطوعة الحرمة ليكون ذلك احتيالا موهونا في حقهم .

ويلاحظ هذا المعنى من بعض تلك الروايات ، كصحيفة أبي ولاد التي تقدمت ، بل الظاهر من بعضها تقييد الحكم بصورة الشك فقط ، كرواية اسحاق بن عمار (٣) .

(١) في البحث عن اخذ المال من الجائر مع الشك في وجود الحرام في أمواله ص ٤٩٢

(٢) في ص ٤٩٢ .

(٣) قال : سألت عن الرجل يشتري من العامل وهو يظلم قال : يشتري منه مالم —

وأما الدعوى الثانية فحاصلها أن المال المأخوذ من الجائر على تقدير كونه حراماً فهو باق على حرمة الواقعية ، ولكنه حلال في الظاهر بترخيص الشارع ، كبقية الأحكام الظاهرية . ويرد على ذلك أن تلك الأخبار لا يمكن شمولها لجميع الأطراف ، فانه ترخيص في مخالفة حكم الشارع فهو حرام ، ولبعضها دون بعض ترجيح بلا مرجح ، وإذن فتخرج موارد العلم الاجمالي الذي يوجب التنجيز عن حدود تلك الأخبار تخصصاً .

فبما علم تفصيلاً كون الجائزة محرمة

الصورة الثالثة : وهي ما علم تفصيلاً بكون الجائزة محرمة ، وقد ظهر حكمها من الصورة السابقة ، فلا تحتاج الى الاعادة ، وإنما المهم هو التعرض للامور التي ذكرها المصنف في ذيل هذه الصورة .

الأمر الأول : ماهو حكم الجائزة اذا علم الآخذ تفصيلاً بأنها مفسومة ؟ أقول : إن علم الآخذ بحرمة الجائزة تارة يكون قبل استقرارها في يده واخرى بمسده . أما الجهة الاولى فيحرم عليه أخذها اختياراً بقصد التملك ، للعلم بكونها مال الغير ، وأنه يحرم التصرف في مال الغير بدون إذن صاحبه ، بل يحرم التصرف حتى مع قصد إرضاء مالكه بعده ، فان التصرف في مال الغير إنما يجوز اذا كان المالك راضياً به حال التصرف . وأما الرضاء المتأخر فلا يؤثر في مشروعية التصرف المتقدم ، فيكون الآخذ ضامناً لذلك مع التلف ، لأن يده يد عدوان . نعم يجوز أخذه لا يصاله الى مالكه اذا كان معلوماً ، أو يطبق عليه حكم مجهول المالك اذا كان المالك مجهولاً . هذا كله اذا لم يخش ضرراً من الجائر لعدم أخذه ، وإلا فلا شبهة في جوازه ، للأخبار (١) الدالة على مشروعية التقية عند كل ضرورة .

ثم إنه هل يجوز أخذ الجائزة عند التقية مطلقاً ، أم لا يجوز أخذها إلا بنية الرد الى مالكها ؟ ذهب المصنف الى الثاني بدعوى أن أخذه بغية نية الرد تصرف في مال الغير بدون إذنه . وأما التقية فلا ريب أنها تتأدى بقصد الرد .

وتوضيح مراده : أن عدم المندوحة وإن لم يعتبر في التقية بالنسبة الى أصل العمل ، ولكن لاشبهة في اعتباره حال العمل ، مثلاً اذا اقتضت التقية أن يكفر في صلته مع سعة

— انه ظلم فيه احداً . موثقة بإسحاق بن عمار . راجع ج ٢ ثل باب ٨٢ جواز الشراء من غلات الظالم بما يكتسب به ص ٥٥٥ .

(١) قد تقدمت الإشارة الى مصادرها في ص ٤٤٥ .

الوقت ، ويمكن المكلف من الاتيان بها بغير تكفير في بيت مظلم لا يراه أحد لصحت صلاته لا إطلاق الروايات الدالة على مشروعية التقية ، فان موضوعها متحقق حين الاتيان بالعمل على وجه التقية .

وأما اذا كانت له مندوحة حال العمل ، فيمكن من إيقاعه على غير وجه التقية فلا شبهة في فساد عمله اذا أوقعه على وجه التقية ، فإذا تمكن المصلي مثلاً من السجود على الأرض وعلى الفراش كليهما فلا ريب في وجوب السجود على الأرض ، وعدم كفاية السجود على الفراش ، وكذلك اذا تمكن المتوضي من المسح على الرجل وعلى الخف كليهما ، بأن كانت عنده فرقتان من العامة ، فرقة تجوز المسح على الخف ، وفرقة لا تجوز عليه ، فإنه لا ريب في وجوب المسح على الرجل ، لوجود المندوحة . والوجه في ذلك أنه لا يكون مشمولاً لأخبار التقية ، لعدم تحقق موضوعها اذا وجدت المندوحة حال العمل .

وأما الإكراه على أخذ الجائزة من الجائر فقد تقدم في البحث عن الإكراه على اولاية من الجائر أن الإكراه لا يتحقق مع وجود المندوحة ، فإذا أكره الجائر شخصاً على شرب أحد إنائين : أحدهما خل ، والآخر خمر ، فإنه لا يجوز للمكره (بالفتح) أن يشرب الخمر جوم أنه مكره عليه ، إذ الإكراه إنما هو على الجامع ، لا على الفرد الخاص . ومن هنا ظهر حكم الاضطرار أيضاً .

وعلى هذا فإذا اقتضت التقية ، أو الإكراه والاضطرار أخذ الجائزة من الجائر مع العلم التفصيلي بكونها مضمومة جاز أخذها ، بل وجب في بعض الأحيان ، ولكن التقية وامثالها تتأدى بأخذها بنية الرد إلى مالها ، فلا يسوغ أخذها بغير هذه النية . ثم اذا أخذت لابتية الرد ضمن الآخذ مأخذها ووجب عليه عند التلف أداء مثلها أو قيمتها للمالك ، لأن يده مشمولة لقاعدة اليد الحاكمة بضمان مأخذت .

وأما اذا كان الآخذ بنية الرد إلى المالك فهو لا يخلو عن إحدى ثلاث صور ، لأول الآخذ قد يكون عالماً بعدم رضا المالك بأخذ ماله من الجائر ، وقد يكون عالماً برضاه بذلك وقد يكون شاكاً فيه ، فعلى الاول لا يجوز أخذ المال من الجائر ، فان دليل سلطنة الناس على أموالهم يقتضي كون زمام المال بيد مالكة ، وليس لغيره أن يعارضه في سلطنته على ماله ، مثلاً اذا أطلق أحد عتار فرسه ليذهب إلى البيداء لغرض عقلائي ، ولم يرص برده فإنه لا يجوز لأحد أن يأخذه ويحفظه للمالك بزعم أنه إحسان إليه ، لأنه تصرف في مال الغير بدون إذنه ، فهو حرام . وعلى هذا فلو أخذه أحد وجب عليه أن يرده إلى صاحبه ، لقاعدة ضمان اليد .

وعلى الثاني لا شبهة في جواز الأخذ بنية الرد إلى المالك ، ولا يكون الأخذ جيتخذ منافياً لسلطنته ، ويكون المال المأخوذ أمانة مالكية ، لا شرعية كما يظهر من المصنف . والوجه في ذلك أن أخذ المال من الجائر مع العلم برضاه المالك يكون شأنه شأن الوديعة المأخوذة من نفس المالك .

ثم لا يخفى أنه ليس المقصد الرد إلى المالك وعدمه موضوعية لعنواني الإحسان والظلم ، كسائر الموارد التي يكون المقصد موضوعاً للحكم ، وليس مأخوذاً على نحو الطريقة كما هو واضح .

وعلى الثالث لا ريب في جواز الأخذ بنية الرد إلى صاحبه ، لكونه عدلاً وإحساناً . ويكون المأخوذ ح أمانة شرعية عند الأخذ ، فلا يضمنه مع التلف بغير تفريط ، لأنه محسن ، وما على المحسنين من سبيل ، ولا يكون المورد مشمولاً لقاعدة ضمان اليد ، لا من جهة اعتبار التعدي في مفهوم الأخذ ، كما ذهب إليه شيخنا الاستاذ ، لكون مفهوم الأخذ أوسع من ذلك ، بل من جهة تخصيص القاعدة بالروايات الدالة على عدم الضمان في الأمانة ، نعم لو أخذه بغير قصد الرد إلى المالك فتلف عند الأخذ ضمن للمالك ، لأن الأخذ ح تعد على مال الغير ، ومعارضة لسلطانه ، فهو حرام وضماً وتكليفاً .

وقد يقال : بحرمة التصرف فيما أخذ من الجائر مع العلم بكونه مضموباً ، سواء كان الأخذ بنية الرد إلى المالك أم لا ، لقوله : (لا يجل دم امرئ مسلم ولا ماله إلا بطيئة نفس منه) . ولقوله «ع» : (فلا يجل لأحد أن يتصرف في مال غيره بغير إذنه) (١) . فإن الأخذ تصرف في مال الغير مع عدم إحراز إذنه فيه ، فهو حرام وظلم ، لا عدل وإحسان . ونظير ذلك ما إذا أراد المالك بيع متاعه من شخص بخمسة دنانير ، وأراد غيره بيع ذلك المتاع من شخص آخر بثمانية دنانير مع عدم رضى المالك فإن ذلك لا يجوز بزعم أنه إحسان إليه وهو ضعيف ، أما الرواية الأولى فإن الحلية والحرمه فيها حكمان لموضوع واحد ، وسبب الاختلاف إنما هو إذن المالك وعدمه ، ومن الواضح أن الموضوع المذكور إنما هو منافع المال التي تعود إلى المتصرف من الأكل والشرب والبيع والهبة ونحوها ، فوضع اليد على مال الغير بنية الرد إلى المالك خارج عن حدود الرواية ، فإنه ليس من المنافع العائدة إلى الآخذ ، بل هو من المنافع التي تعود إلى المالك ، وليس للآخذ منها إلا العناء والكلفة . وأما الرواية الثانية فأننا نمنع صدق التصرف على مجرد الأخذ بنية الرد إلى المالك ، إذ التصرف عبارة عن التقلب والتقلب ، ولا نسلم صدقه على ذلك ، وإذا سلمنا صدقه عليه

لغة ، فانه متصرف عنه عرفاً ، فيكون المأخوذ أمانة شرعية عند الآخذ ، فتترتب عليه أحكامها الوضعية والتكليفية .

وعلى الجملة إن وضع اليد على مال الغير لحفظه وإيصاله إلى مالكه خارج عن الروايتين موضوعاً وحكماً ، وهذا معنى يحكم به الوجدان وأهل العرف ، ويؤيده ما في مؤنسة أبي بصير (١) من أن (حرمة مال المؤمن كحرمة دمه) . نعم اذا منع المالك عن وضع اليد على ماله حتى يقصد الرد إليه كان ذلك حراماً أيضاً . كما أن دق أبواب الناس جائز للسيرة القطعية فاذا منع المالك عنه كان حراماً . وأما قياس المقام ببيع مال الغير بدون إذنه فواضح البطلان وأما الجهة الثانية : — وهي ما اذا أخذ المال من الجائر ثم علم بعد ذلك بكونه مفسوباً — فظاهر المصنف وصرح السيد في حاشيته أن هنا مسألتين ، الأولى : هل الآخذ من الجائر بنية التملك مع الجهل بكون المأخوذ من أموال الغير موجباً للضمان أم لا . الثانية : اذا حكمنا بالضمان بذلك فهل يبقى هذا الحكم حتى اذا نوى الآخذ حفظ المال وإيصاله إلى مالكه بعد العلم بالحال ، أم لا يبقى ذلك الحكم ، بل يتغير بتغير العنوان .

أما المسألة الأولى فالظاهر أن القول بالضمان هو المشهور بين الاصحاب ، وظاهر المسالك عدم الضمان مع القبض جاهلاً ، قال : (لأنه يد أمانة فيستصحب) . إلا أنه لا نفهم وجهاً صحيحاً لهذا الاستصحاب ، إذ ليس ذلك مسبباً بيد الأمانة حتى نستصحبها .

ويمكن توجيه كلامه بأحد وجهين ، الأول : أن معنى الضمان عندنا عبارة عن انتقال القيمة أو المثل إلى ذمة الضامن ، ومن الضروري أن هذا المعنى لا يتحقق إلا بالتلف ، وحيث إن يد الآخذ كانت يد أمانة لا توجب الضمان ، لكونه جاهلاً بالحال ، فاذا شك في تغير الحكم بعد حصول العلم كان مقتضى القاعدة هو الاستصحاب .

وهذا التوجيه يذهب البطلان ، ولا يناسب مقام الشهيد ، بداهة أن الضمان يتحقق بالاستيلاء على مال الغير بدون سبب شرعي من غير فرق بين العلم والجهل . وبين حكون المستولي كبيراً أو صغيراً ، عاقلاً أو مجنوناً ، نعم تنتقل العين إلى المثل أو القيمة حين التلف ولكن هذا الانتقال أجني عن أصل الضمان ، ولم يثبت في المقام كون اليسد يد أمانة حتى نستصحب .

الوجه الثاني : أن الشارع قد رخص في أخذ الجائزة عند الجهل بكونها مفسوبة ، فتكون يد الآخذ يد أمانة شرعية ، فاذا شك في ضمان العين بعد تلفها كان المرجع هو استصحاب يد الأمانة .

(١) قد تقدم هذه الرواية في البحث عن حرمة سب المؤمن ص ٢٧٨ .

ولكن يرد عليه أن ترخيص الشارع في ذلك ترخيص ظاهري في ظرف الجهل لا ترخيص واقعي ، أما حكم الشارع بالضمان فهو حكم واقعي ثابت في حالي العلم والجهل ، ولامتناعات بين الحكمين على ما حققناه في علم الأصول ، وعليه فوضع اليد على مال الغير بنية التملك يوجب الضمان . فإذا انكشف الواقع فإن كانت العين باقية فلا بد من ردها إلى مالكها ، وإلا فلا بد من رد مثلها ، أو قيمتها إليه . ويدل على ما ذكرناه حكمهم بالضمان في مسألة تعاقب الأيدي على المال المنصوب مع الجهل بالحال ، ولم يقل أحد فيها بعدم الضمان حتى صاحب المسالك (ره) وأما المسألة الثانية : — وهي أنه إذا كان وضع اليد على المال موجبا للضمان — فهل يرتفع هذا الحكم بنية الرد إلى المالك بعد العلم بالحال أم لا ؟ فيه وجهان : الضمان ، كما ذهب إليه المصنف (ره) . وعدمه ، كما ذهب إليه السيد في حاشيته .

وقد استدلل المصنف (ره) على الضمان بما حاصله : أن أخذ الجائزة من الجائر بنية التملك وإن كان جائزا بمقتضى الحكم الظاهري ، إلا أنه يوجب الضمان واقعا ، لقاعدة ضمان اليد ، فإذا انكشف الخلف — وتبدل قصد الآخذ . وبني على حفظ المال للمالك ورده إليه — شككنا في ارتفاع الضمان الثابت بقاعدة ضمان اليد وعدمه ، فاستصحب بقاءه .

وأشكل عليه السيد بأن علة الضمان وإن كانت هي الأخذ العدواني ، إلا أنها قد زالت بنية الرد إلى المالك في مسألتنا وأمثالها ، لأن اليد قد انقلبت من العدوان والحياة إلى الاحسان والأمانة ، فيكون المال أمانة شرعية عند الآخذ ، فلا يرتب عليه الضمان عند التلف ، لأن قاعدة ضمان اليد مخصصة بما دل على عدم الضمان في الأمانة ، وبأن الودعي محسن ، وما على المحسنين من سبيل ، وعليه فلا مجال لاستصحاب الضمان لعدم بقاء موضوعه والتحقيق هو ما ذكره المصنف (ره) من الضمان ، وليس الوجه فيه هو الاستصحاب ، لما بينا عليه من عدم جريانه في الشبهات الحكمية ، بل الوجه في ذلك أن وضع اليد على مال الغير بقصد التملك علة لحدوث الضمان وبقائه ، سواء تبدلت بعد ذلك بيد الأمانة أم لا ، لأن ضمان اليد لا يرتفع إلا بمحصول غايته ، وهي الأداء ، لما لم يتحقق الغاية لم يسقط الضمان . وعليه فكون اليد الفعلية الحادثة بد أمانة لا تراحم اليد السابقة المقتضية للضمان بقاء ، فإن يد الأمين لا تقتضي الضمان ، لا أنها تقتضي عدم الضمان ، ومن البديهي أن مالا اقتضاء له لا تراحم ماله الاقتضاء ، ومجرد نية الرد إلى المالك لا يرفع الضمان الثابت باليد ابتداء ، كما أن الأحكام الثابتة على الأشياء بعناوينها الأولية لا تنافي الأحكام الثابتة عليها بعناوينها الثانوية

رد المأخوذ من الجائر الى أهله

الامر الثاني : في رد ما أخذ من الجائر الى أهله . وتحقيق الكلام هنا يقع في ناحيتين :
 الاولى : أن يكون المأخوذ من الجائر معلوم المالك . والثانية : أن يكون مجهول المالك .
 أما الناحية الاولى فلا شبهة في وجوب رد المأخوذ منه الى مالكه المعلوم ، لكونه أمانة في
 يد الآخذ ، وقد دلت الآية (١) على وجوب رد الامانات الى أهلها ، ولا يفرق في ذلك
 بين أن يكون علم الآخذ بالحال قبل وقوع المال في يده أو بعده . وإنما الكلام في معنى الاداء
 فهل هو مجرد إعلام المالك بذلك والتخليه بيده وبين ماله ، أم حله اليه وإقباضه منه .
 قد يستظهر الثاني من الآية ، فإن الظاهر من رد الامانات الى أهلها هو الرد الحقيقي ،
 أي حلها اليهم وإقباضها منهم . ولكن المرتكز في أذهان عامة أهل العرف ، والظاهر من
 ملاحظة موارد الامانات أن المراد بأداء الامانة إنما هو التخليه بينها وبين صاحبها ، كما
 عليه أكثر الفقهاء .

ويؤيد ما ذكرناه ، بل يدل عليه أن المودع اذا طلب من الودعي حل الوديعة اليه ذمه
 المقله ، خصوصاً اذا بعد موضع أحدهما عن الآخر ، واحتياج النقل الى المؤنة ، بل ربما
 يستلزم الحمل الحرج والضرر ، وهما متفيان في الشريعة المقدسة . فافهم .
 نعم لو نقلها الودعي من بلد الى بلد آخر بغير داعي الحفظ ، وبدون إذن
 المالك وجب عليه ردها الى بلد الوديعة .

وأما الناحية الثانية : — أعني ما اذا كان المالك مجهولاً — فيقع الكلام فيها من جهات شتى
 الجهة الاولى : هل يجب الفحص عن المالك أم لا ؟ قد يقال بعدم الوجوب ، كما احتمله
 المصنف ، فيجوز التصديق بمجهول المالك بغير فحص عن مالكه ، استناداً الى إطلاق جملة
 من الروايات (٢) .

(١) سورة النساء آية ٦١ قوله تعالى : (إن الله يأمركم أن تؤدوا الامانات الى أهلها)
 (٢) كما روينا عن أبي حمزة قال : كان لي صديق من كتاب بني امية فقال لي :
 استأذن لي على أبي عبد الله فاستأذنت له عليه فأذن له فلما أن دخل سلم وجلس ثم قال :
 أنت فداك اني كنت في ديوان هؤلاء القوم فأصبت من دنياهم مالا كثيراً وأغمرضت في
 يده ؟ (ثم قال) الفتي : جمعت فداك فهل لي مخرج منه ؟ قال : إن قلت لك تفعل ؟ قال : أفعل
 قال له : أخرج من جميع ما اكتسبت في ديوانهم فن عرفت منهم رددت عليه ماله ومن —

وجوب الفحص عن المالك

وقد يقال بوجوب الفحص لوجهين : الوجه الاول : الاخبار الدالة على وجوب الفحص عن المالك ، فان مقتضى القاعدة تقييد المطابقات بهذه الاخبار :

— لم تعرف تصدقت له وانا اضمن لك على الله الجنة . الخبر ضعيف بإبراهيم بن اسحاق ، وعنى بن أبي حمزة البطائني . راجع ج ٢ ثل باب ٧٦ وجوب رد المظالم الى أهلها مما يكتسب به ص ٥٥١ . وج ١٠ الوافي ص ٢٥ . وج ١ كا باب ٣٠ من المعيشة ص ٣٥٧ كا وب . عن علي بن ميمون الصايغ قال : سألت أبا عبد الله «ع» عما يكنس من التراب فأبيعه لما أصنع به ؟ قال : تصدق به فأما لك وإما لأهله الحديث . ضعيف لعلي الصايغ .

يب . عنه قال : سألت عن تراب الصواغين وأما نبيعه ؟ قال : أما تستطيع أن تستعمله من صاحبه ؟ قال قلت : لا إذا أخبرته انهمي ، قال : بعه ، قلت : فبأي شيء نبيعه ؟ قال : بطعام ، قلت : فأي شيء أصنع به ؟ قال : تصدق به إما لك وإما لأهله الخبر . ضعيف للصايغ المذكور ، ومضمهر . راجع ج ١٠ الوافي باب ٩٧ بيع تراب الصياغة ص ٨٥ . وج ١ كا باب ١١٦ الصرف ص ٤٠١ . وج ٢ ثل باب ١٥ استحباب بيع تراب الصياغة من احكام الصرف ص ٦٠٧ . وج ٢ التهذيب ص ١١٤ .

وفي ج ٢ ثل باب ١٧ اشتراط كون المبيع طلقاً من أبواب عقد البيع ص ٥٧٢ . عن أبي علي بن راشد قال : سألت أبا الحسن «ع» قلت : جعلت فداك اشتريت أرضاً الى جنب ضيعتي بألني درهم فلما وفيت المال خربت أن الأرض وقف ؟ فقال «ع» : لا يجوز شراء الوقف ولا تدخل الغلة في مالك وأدفعها الى من وقفت عليه ، قلت : لا اعرف لها رباً ، قال تصدق بثلثها . مهمله بمحمد بن جعفر الرزاز .

وفي ج ٢ ثل باب ٨٤ تحريم بيع الخمر ، مما يكتسب به ص ٥٥٥ . عن محمد بن مسلم عن أبي عبد الله «ع» في رجل ترك غلاماً له في كرم له يبيعه عبداً أو عصيراً فانطلق الغلام فعصر خمرأثم باعه ؟ قال : لا يصلح ثمنه . الى أن قال «ع» : — إن أفضل خصال هذه التي باعها الغلام أن يتصدق بثمنه . حسنة بإبراهيم . وهكذا في رواية اخرى . وفي ج ٢ المستدرک باب ٧٨ وجوب رد المظالم الى أهلها من جهاد النفس ص ٣٤٣ ما يدل على ذلك

لأنها ماورد (١) في إبداع اللص دراهم أو متاعا عند مسلم ، فإنه دل على أن الوديعة بمنزلة اللقطة ، فيعرفها الداعي حولا ، فإن أصاب صاحبها ردها إليه ، وإلا تصدق بها عنه ومنها ما دل (٢) على وجوب الفحص عن الاجير لا يصلح حقه اليه . ومنها الاخبار (٣) الواردة في وجوب تعريف اللقطة . ومنها ما دل (٤) على وجوب الفحص عن رجل كان له على رجل حق ففقدته الرجل المديون .

(١) في ج ٣ ثل باب ١٨ ما يؤخذ من اللصوص يجب رده على صاحبه من اللقطة ص ٣٣٣ . وج ٢ التهذيب ص ١١٨ . عن حفص بن غياث قال : سألت أبا عبد الله (ع) عن رجل من المسلمين أودعه رجل من اللصوص دراهم أو متاعا واللص مسلم هل يرد عليه ؟ فقال : لا يرده فإن أمكنه أن يرده على أصحابه فعل وإلا كان في يده بمنزلة اللقطة يصيبها فيعرفها حولا فإن أصاب صاحبها ردها عليه وإلا تصدق بها فإن جاء طالبها بعد ذلك خيره بين الاجر والقرم فإن اختار الاجر فله الاجر وإن اختار القرم غرم له وكان الاجر له . ضعيفة بقاسم بن محمد وحفص بن غياث .

(٢) عن هشام بن سالم قال : سألت حفص الأعور أبا عبد الله (ع) وأنا عنده جالس قال : إنه كان لأبي أجيد كان يقوم في رحاه وله عندنا دراهم وليس له وارث ؟ فقال أبو عبد الله (ع) : تطلب له وارثا فإن وجدت له وارثا وإلا فهو كسبيل مالك ثم قال : ما هي أن يصنع بها ؟ ثم قال : توصي بها فإن جاء لها طالب وإلا فهي كسبيل مالك . موهلة باب سبعة وغيره . إلى غير ذلك من الروايات . راجع ج ٢ ك باب ٤٧ ميراث المفقود ص ٢٧٩ . وج ١٠ الوافي باب ٥٣ المال المفقود صاحبه ص ٥١ . وج ٢ ثل باب ٢٢ من كان عليه دين لغائب من أبواب الدين ص ٦٢٥ . وج ٣ ثل باب ٦ ميراث المفقود من أبواب ميراث الخنثى ص ٣٦٦ .

(٣) راجع ج ١٠ الوافي باب ٥١ اللقطة ص ٤٧ . وج ١ ك باب ٤٩ اللقطة ص ٣٦٧ وج ٣ ثل باب ٢ وجوب تعريف اللقطة من كتابها ص ٣٣٠ . وج ٢ التهذيب ص ١١٦ . (٤) في الباب ٢٢ المذكور من ج ٢ ثل . وج ١٠ الوافي ص ٥٠ عن ابن وهب عن أبي عبد الله (ع) في رجل كان له على رجل حق ففقدته ولا يدري أين يطلبه ولا يدري أحى هو أم ميت ولا يعرف له وارثا ولا نسباً ولا ولداً ؟ قال : اطلبه ، قال : إن ذلك طال فأتصدق به ؟ قال : اطلبه . صحيحة .

وفي الوافي عن عن النقيض وقد روى في هذا خبر آخر إن لم تجد له وارثا وعلم الله منك الجهد فتصدق بها ، موهلة .

وسمى رواية يونس بن عبد الرحمن (١) : (قال : سئل أبو الحسن الرضا ع : وأنا حاضر له أن قال : فقال : رفيق كان لنا بمكة فرحل منها إلى منزله ورجلنا إلى منازلنا فلما أن صرنا في الطريق أصبنا بعض متاعنا معنا فأمرنا به : فقال : تحملونه حتى نصلوا إلى الكوفة ، قال : لسنا نعرفه ولا نعرف بلدنا ولا نعرف كيف نصنع ؟ قال : إذا كنتم كذا فبه وتصدق بضمنه ، قال له : على من جعلت قدامك ؟ قال : على أهل الولاية) . فان قوله (ع) : (إذا كان كذا فبه وتصدق بضمنه) مترتب على اليأس من الوصول إلى المالك وبطل مفهومه على عدم جواز التصديق به قبل اليأس . وهذه الروايات وإن كانت خاصة بحسب الموارد ، إلا أن الملا فيهما هو عدم إمكان إبطال المال إلى مالكه ، فيتمدى منها إلى مطلق مجهول المالك .

ولكن الظاهر أنها بعيدة عما نحن فيه ، أما ماورد في قضية إبداء اللص فقيه أولاً : أنه ضعيف السند ، ودعوى انجباره بعمل المشهور كما في الجواهر دعوى غير صحيحة ، لما حققناه في علم الأصول ، وأشرنا إليه مراراً فيما تقدم من أن الشهرة الفتوائية لا تجبر ضعف الرواية . وثانياً : أنه وارد في قضية خاصة ، فلا وجه للتعمد منها إلى غيرها . وأما ماورد في تعريف اللقطة حولا ، والتصديق بها بعده فهو مخصوص باللقطة ، ولا يعم غيرها . وأما بقية الروايات فهي واردة في مفهوم المالك الذي يعتمد الوصول إليه ، وهو مورد بحثنا إنما هو مجهول المالك . وعلى الظاهر لا نعرف وجوباً للتعمد عن مورد الروايات إلى غيره . ودعوى اتحاد المالك بين مواردنا وبين مجهول المالك - وهو عدم الوصول إلى المالك - دعوى جزافية ، إذ لا طريق لنا إلى كشف ذلك .

الوجه الثاني : أن الآية المتقدمة في أول المسألة تقتضي وجوب الفحص عن المالك بتقديم الرد الواجب ، سواء أكانت الأمانة مالكية ، كالوديعة والعارية ونحوها أم شرعية ، كاللقطة ومجهول المالك ، ومال العرقة والحيانة والفهيب ، والمال المأخوذ من الجائر مع العلم بكونه مضموماً . ولكنه مفيد بالتمكن العقلي من الأداء والفحص ، لقبح التكليف بغير المقدور ، وعليه فلا يجب الفحص مع عدم التمكن منه ، والمطلقات المتقدمة ظاهرة في وجوب التصديق بمجهول المالك على وجه الإطلاق حتى مع التمكن من الفحص ، وإذن فالنسبة بينهما هي العموم من وجه ، فان الآية أعم من حيث المورد ، لتشملها الأمانات المالكية والبرعية ؛ وأنخص

(١) صحيح . وفي الوافي عن الكافي بسند صحيح مثله على اختلاف في بعض النسخة

راجع ج ٤ ثل باب ٧ جواز الصدقة باللفظة بعد التعريف من أبواب اللقطة ص ٢٢١ .

و ج ١٠ الرائي باب ٤ المال المفقود صاحبه ص ٥١ . و ج ٢ التهذيب ص ١١٨ .

من حيث وجوب الفحص ، لاختصاصها بصورة التمكن منه ، والمطلقات المتقدمة أعم من جهة الفحص ، لشمولها صورتي التمكن من الفحص وعدمه ، وأخص من حيث المورد ، لاختصاصها بمجهول المالك ، فتقع المعارضة بينهما في مجهول المالك مع التمكن من الفحص ، ففتضى الآية هو وجوب الفحص عن المالك مع التمكن منه ، ومقتضى الروايات هو جواز التصديق به قبل الفحص عنه ، سواء تمكن منه أم لا ، وقد حققنا في مبحث التعادل والترجيح من علم الأصول أنه إذا تمارض الخبر مع الكتاب معارضة العموم من وجه ترفع اليد عن الخبر ، ويؤخذ بمصوم الكتاب أو باطلاقه ، وعليه فلا بد من الأخذ باطلاق الآية والحكم بوجوب الفحص مع التمكن منه ، ورفع اليد عن المطلقات الظاهرة في عدم وجوبه . ومع الإغضاء عما ذكرناه ، والحكم بالتساقط يرجع إلى مادل على حرمة التصرف في مال الغير بدون إذنه .

لا يجوز إعطاء مجهول المالك لمن يدعيه

إلا بعد الثبوت شرعا

الجهة الثانية : هل يجوز أو يجب إعطاء مجهول المالك لمن يدعيه بعد الفحص عن مالكه ، واليأس من العلم به استناداً إلى مادل على سماع قول المدعي إذا لم يعارضه أحد في دعواه ، أو لا يجوز إعطاؤه إلا مع التوصيف إلحاقه باللقطة ، أو يعتبر الثبوت الشرعي ، لبطلان الوجهين المتقدمين ، فإنه بعد وضع اليد على مال لا يجوز دفعه إلا إلى مالكه الواقعي ، أو إلى مالكه الشرعي ، والوجهان المذكوران لا يفيدان ذلك .

أما الوجه الأول : فيرده أن ترتيب الأثر على دعوى المدعي إذا كانت بلا معارض إنما هو فيما لم تثبت يد على المال ، أما إذا ثبتت على المال يد فلا تسمع دعوى أحد عليه إلا بالطرق الشرعية ، ضرورة أن ذا اليد قد اشتغلت ذمته بالمال بمجرد وضع يده عليه ، فلا يخرج من عهده إلا بإصاله إلى مالكه ، أو صرفه فيما قرره الشارع ، وعلى هذا جرت السيرة القطعية . على أنه لا دليل على هذه القاعدة إلا رواية منصور (١) وقد تقدم الاشكال فيها .

وأما الوجه الثاني : فيرده أن التوصيف ليس له موضوعية لإعطاء اللقطة لمن يدعيها . بل هو لحصول الاطمئنان بصدق المدعي في دعواه . وأما الاكتفاء بالتوصيف أو بالدعوى المجردة وإن لم تقارن بالتوصيف فلا دليل عليه ،

(١) قد تقدمت الرواية والجواب عن الاستدلال بها في ص ٥٠٢ .

وح فلا يترتب الأثر على توصيف المدعي إلا بعد حصول الاطمئنان بصدق دعواه .
وأما حل فعل المسلم على الصلحة فغاية ما يفيد أنه لا يعامل المدعي معاملة الكاذب ، لأن
تترتب على دعواه آثار الواقع .
وأما الوجه الأخير فهو الموافق للتحقيق ، لاشتغال ذمة ذي اليد بمجرد وضع يده على
مال الغير ، فلا تبرا ذمته إلا بإبصاره إلى مالكة الواقعي أو الشرعي ، وقد عرفت ذلك كله آنفا

مقدار الفحص عن المالك وكيفية

الجهة الثالثة : في مقدار الفحص عن المالك ، وبيان كيفية ، أما مقدار الفحص فهل
يكفي فيه طبيعي الفحص عن المالك ، أم يجب ذلك بمقدار يقطع الواجد أو يطمئن بعدم
إمكان الوصول إليه ، أو يجب الفحص عنه سنة كاملة ؟ .

أما الوجه الأول فهو وإن كان غير بعيد في نفسه ، لكفاية الاتيان بصرف الوجود
من الطبيعة في امتثال الأمر ، ولكنه بعيد عن المتفاهم العربي والمركز الشرطي ، على أن
الأمر قد ورد بتكرار الطلب عن المالك في رواية ابن وهب المتقدمة (١) .

وأما تقدير الفحص بالسنة أو بالأقل فلا موجب له بعد وجود الاطلاقات الواردة في
جواز التصديق بمجهول المالك أو وجوبه . على أن تقديره بزمان خاص دون غيره ترجيح
بلا مرجح . نعم ورد تحديد التعريف بالسنة في جملة من روايات اللقطة وفي رواية فحص
المتقدمة (٢) .

إلا أنها غريبة عن مطلق مجهول المالك ، أما روايات اللقطة فهي مختصة بها ، فلا يجوز التعدي
منها إلى غيرها . وأما رواية فحص بن غياث فقيها أولاً : أنها ضعيفة السند ، وغسبر
منجبرة بشيء كما تقدم .

وثانياً : أنها واردة في خصوص إيداع اللص ، فلا يتعدى إلى غيره . وإن سلمنا
عدم اختصاصها بموردها فإنه لا يجوز التعدي عنه إلا إلى خصوص إيداع الناصب ، أو إلى
كل ما يؤخذ منه ولو بغير عنوان الوديعة ، وأما التعدي عن موردها إلى مطلق مجهول
المالك فلا وجه له أصلاً .

تذبيحة

قد ذكرنا أنه ورد في جملة من روايات اللقطة وجوب التعريف بها سنة بكافة ، وقد أفيدت ههنا أمور ثلاثة ، الأول : ما ذكره السيد في حاشيته من أن تحديد الفحص بالسنة تحديد للمنتهى ، بمعنى أنه لا يجب الفحص أكثر من سنة وإن لم يحصل اليأس من وجدان المالك ، وعليه فلو حصل اليأس من الأول ، أو في أثناء التعريف لم يجب الفحص .
الوجه الثاني : أن المناط في تعريف اللقطة إنما هو حصول اليأس عن الوصول إلى المالك . وأما التحديد بالسنة فيحمل على الغالب ، لحصول اليأس عن الوصول إلى المالك بعد السنة غالباً .

الوجه الثالث : أن التحديد بالسنة أمر تعدي ، فلا بد من العمل به سواء حصل اليأس عن الظفر بالمالك قبل مضي السنة أم بعده .
أما الأول والثاني فلا وجه لهما ، إذ لا يجوز رفع اليد عن الرواية الظاهرة في اعتبار السنة في تعريف اللقطة . وإذن فيتمين الوجه الثالث ، سواء حصل للاطمئنان باليأس عن الظفر بالمالك قبل مضي السنة أم بعده ، فإن الاطمئنان حجة عقلية فيما إذا لم تقم أماره شرعية على خلافه . وقد عرفت أن الشارع قد اعتبر السنة في وجوب الفحص من مالك اللقطة .

ثم إنه قد ذكر في بعض الروايات (١) أن اللقطة يعرف بها ثلاثة أيام ، وظاهر المعارضة مع الروايات الدالة على اعتبار السنة ، ولا يمكن لا بد من جملة إما على صيرة المولى عن المالك أو على جواز التصديق به مع الالتزام بالمال ، ووجوب التعريف به إلى سنة ، فإما وضعت السنة ولم يجد المالك سقط الضمان عنه . ويمكن أن يقال : إن تعريفها ثلاثة أيام مقدمة للتصديق ووجوب التعريف إلى سنة كإقامة مقدمة لجواز التملك . نعلم أن ما يدل على كفاية ثلاثة أيام في التعريف ضعيف السند .

(١) كرواية إبان بن تغلب . ولكنها ضعيفة السند بحمد ابن موسى الحمدي ، راجع ج ١٠ الوافي باب ٥١ اللقطة ص ٤٩ . وج ٣ ثل باب ٢ وجوب تعريف اللقطة سنة من أبواب اللقطة ص ٣٣٠ .

أن أجره الفحص عن المالك

هل هي على ذي اليد أو على المالك ؟

الجهة الرابعة : إذا احتاج الفحص عن المالك إلى بذل أجره فهل هي على من وضع يده على مجهول المالك ، أو على المالك ؟ قال المصنف : (لو احتاج الفحص إلى بذل أجره دلالة صالحة عليه ، فالظاهر عدم وجوبه على الواجد ، بل يتولاه الحاكم ولاية عن صاحبه ، ويخرج عن المين أجره الدلال ، ثم يتصدق بالباقي إن لم يوجد صاحبه ، ويحتمل وجوبه عليه ، لموقف الواجب عليه) .

وتحقيق المسألة أن الاستيلاء على مجهول المالك قد يستند إلى أسباب غير شرعية : بأن يأخذ أحد أموال الناس بغير سبب شرعي ، كالنصب والسرقة والخيانة ونحوها ثم يندم ، ولكن لا يقدر على إبعاده إلى ملاكه . وقد يستند إلى وجه شرعي ، كأخذ المال من السارق ، أو الجائر ، أو العبي الذي لا يعرف له ولي ، كأخذ المال المشرف على الفلج ، وكالقطعة ونحوها . فإن أخذ المال في جميع هذه الموارد لحفظه لا يمكن إبعاده إليه بل أثر من جهة الحسبة .

أما العبارة الأولى فلا شبهة في أن مؤنة الفحص على الفاصب ، لوجوب رد المقتصوب إلى مالكه وإن توقف ذلك على بذل الأجرة . ودعوى أن إيجاب أجره الفحص على ذي اليد ضرر عليه ، وهو منفي في الشريعة دعوى جزافية ، لأن حديث نفي الضرر إنما ورد في مقام الامتنان ، ومن الضروري أن كون مؤنة الفحص على المالك على خلاف الامتنان فلا يكون مشمولاً للحديث . وحيث إن الفاصب وضع يده على مال الغير بسوء اختياره على سبيل الظلم والعدوان قلن الشارع يلزمه رغباً لا تنه برد المقتصوب إلى مالكه حتى مع الاستحسان إلى ذلك بالأجرة . وقد ورد في بعض الروايات (٧) أنه لو غصب أحد حجراً أو وثيقته في لباس البناء فإنه يجب عليه رده إلى مالكه وإن توقف ذلك على هدم البناء وتقرير الفاصب ومن هنا اشتهر أن الفاصب يؤخذ بأشق الأحوال .

وأما الصورة الثانية — وهي أن يستند الاستيلاء على مجهول المالك إلى سبب شرعي — فالظاهر أن مؤنة الفحص على المالك ، بمعنى أن الواجد يصرغها من كسبه عن المالك ، فإنما

(١) في ج ٣ ق ١ باب ١ وجوب رد المقتصوب إلى مالكه من أبواب الفحص ص ٣٢٥ .

عن نهج البلاغة مثل أمير المؤمنين «ع» : الحبر الغصب في الدار رهن على خراجها . مرسله

وجده أخذها منه ، وإلا فن المال الذي في يده . والوجه فيه أن يده يد أمانة وإحسان وما على المحسنين من سبيل . على أن كون إجرة الفحص على الواجد ضرر عليه ، وهو منفي ولا يقاس ذلك بالصورة الأولى ، فإن اليد فيها كانت يد عسدوان ، لا يد أمانة وإحسان كما عرفت .

لا يقال : إن الفحص عن المالك واجب على الواجد ، ومن الواضح أن إعطاء الاجرة من مبادئاته ، فتحسب عليه .

فانه يقال : الفحص واجب على الواجد ، ومقدمته طبيعي بذل المال ، سواء كان من كيسه ، أم من كيس المالك . وإذن فلا يتمتعين البذل على الواجد إلا بدليل خاص ، وهو منفي في المقام ، وعليه فإذا بذل الواجد اجرة الفحص من كيسه رجع على المالك مع الامكان وإلا أخذها من المال الذي هو تحت يده ، وإن امتنع الواجد من بذل اجرة الفحص رجع الى الحاكم الشرعي ، فيعطيه من بيت المال ، أو من مجهول المالك .

هذا مع أن دليل المقدمة المذكور لو تم فانما يتم فيها لو كان الفحص يتوقف دائماً على بذل المال ، مع أنه ليس كذلك ، بل هو أمر قد يكون ، وقد لا يكون ، وعليه فإذا توقف الفحص على بذل المال ارتفع وجوبه عن الواجد بدليل نفي الضرر ، كسائر التكاليف الضرورية التي ترتفع به .

هذا كله إذا لم تقم قرينة على عدم رضا المالك بأخذ ماله وحفظه له ، وإلا فلا يجوز لاحد ان يضع يده عليه ، ويحفظه للمالك ، لأن الناس مسلطون على اموالهم .

مصرف مجهول المالك

الامر الثالث : ما هو مصرف مجهول المالك ؟ فهل يتصدق به ، أو يحفظه الواجد مادام حياً للمالك ، ويوصي به بعد مماته ، أو يملكه ، أو يعطيه للحاكم الشرعي ، أو هو للإمام وع ٢٢٤ وجوه : الأول : ان يكون ذلك للإمام ، لقوله (ع) في رواية أبي يزيد (١) : (والله ماله صاحب غيري) .

وفيه أولاً : أن الرواية ضعيفة السند . وثانياً : أنها وردت في قضية شخصية ، فلا تكون مستنداً لكبرى كلية ، إذ من المحتمل ان يكون المال في تلك الواقعة مفقوداً من

(١) راجع ج ١٠ الوافي باب ٥١ اللقطة ص ١٨ . وج ٣ دل باب ٧ جواز الصدقة باللقطة من أبوابها ص ٣٣١ . وج ١٠ كتاب باب ١٩ اللقطة من المعيشة ص ٣٦٧ .

الامام نفسه . فيكون حلقه وع في محله ، اكون المال له واقفاً . وأما أمره (ع) بتقسيم ذلك المال فلعله دفع للتهمة عن نفسه ، أو إحسان منه الى الفقراء . ويحتمل أن يكون حلقه على ان المال له ، لعله يموت ماله ، وأنه لم يترك وارثاً غير الامام ، ويحتمل ان يكون المال المذكور من صفوة دار الحرب الذي هو خاص للامام (ع) ، ومن الواضح انه مع هذه الاحتمالات لا يبقى مجال للاستدلال بهذه الرواية على المقصود .

الوجه الثاني : ان يكون مجهول المالك لمن وضع يده عليه ، لقوله (ع) في صحيحة علي بن مهزيار (١) التي تبين موارد الخمس : (ومثل مال يؤخذ ولا يعرف له صاحب) . وقد استظهر هذا الرأي من الرواية المذكورة المحقق الهمداني ، بل ذكر المحقق الايرواني أن هذه الصحيحة صريحة في جواز تملك مجهول المالك بعد إخراج الخمس .

وفيه أولاً : ان هذه الرواية واردة في بيان موارد الخمس على نحو القضية الحقيقية ، فيكون مفادها انه كلما تحقق شيء من تلك الموارد وجب فيه الخمس . وعليه فلا دلالة فيها على جواز تملك مجهول المالك لكي يتمسك باطلاقها ، نعم لا تنكسر دلالتها على وجوب إخراج الخمس فيما جاز فيه تملك مجهول المالك كباب اللقطة . فقد دلت الروايات الكثيرة المذكورة في ابواب اللقطة على ان واجدها يخرج بين تملكها ، وبين التصديق بها عن مالها بعد ان يعرفها سنة واحدة .

ومن هذا القبيل ماورد في بعض الروايات (٢) من انه اذا وجد المشتري مالاً في بطن حيوان اشترى من شخص ، فانه يرجع في ذلك المال الى البائع ، واذا لم يدعه لنفسه تملكه المشتري ، واعطى خمسة ، وكذلك ماورد في جملة من الاحاديث (٣) من انه اذا وجد مالاً في بطن سمك اشترى من الصياد فانه يملكه ويعطى خمسة من غير مراجعة الى المالك .

وثانياً : انا اذا سلمنا كون الرواية في مقام البيان من هذه الجهة ايضاً فلا نسلم كونها صريحة في جواز تملك مجهول المالك بعد إخراج خمسة ، وإنما هي مطلقة بالنسبة اليه ، فتجيد بالروايات الدالة على لزوم التصديق بمجهول المالك .

الوجه الثالث : انه يجوز للواجد ان يعمل في مجهول المالك ، ويخرجه صدقه قابلاً قليلاً

(١) راجع ج ٢ ثل باب ٨ وجوب الخمس فيما يفضل عن مؤنة السنة من كتاب الخمس ص ٦١ .

(٢) راجع ج ٣ ثل باب ٩ من ابواب اللقطة ص ٣٣١ . وج ١٠ الزواني باب ٤١ اللقطة ص ٤٨ . وج ١ كا باب ١٩ اللقطة من المعيشة ص ٣٦٧ .

(٣) راجع ج ٣ ثل باب ١٠ من وجد مالاً في جوف سمكة من اللقطة ص ٣٣٢ .

حتى يخرج ، ويدل عليه بعض الأحاديث (١) .
وفيه أنه لا دلالة في هذه الرواية على جريان الحكم المذكور في مجهول المالك ، فمن
المحتمل أن صاحب المال قد مات ، ولم يترك وارثاً غير الأعمام ، فانتقل ميراثه إليهم ،
وأنه (ج) بما هو وارث ومالك أجاز لصاحب الخان أن يتصرف في ذلك المال ، ويصدق
به قليلاً قليلاً حتى يخرج ، واحتمال وجود وارث له غير الأب والأم مدفوع بالأصل .
وجريانه في الشبهات للموضوعية غير محتاج إلى فحص ، وأما احتمال وجود الأب والأم
فلعله كان مقطوع المدم ، لمضي مدة لا يحتمل بقاؤها فيها ، ولهذا لم يأمر الأعمام (ج)
بالفحص عنها ، وبؤيد ما ذكرناه قول السائل في هذه الرواية : (ولم أعرف له ورثة)
فإن ظاهر هذه العبارة أنه تفحص عن الوارث ، ولم يجده فافهم . ومع الأغضاء عما ذكرناه
ونسلم علالتها على المقصود فالنسبة بينها ، وبين الروايات الدالة على التصديق بمجهول المالك
هي للعموم للطلق ، فلا بد من تقييدها بهذه الروايات .
لا يقال : إن هذه الرواية تنافي رواية الهيثم (٢) صاحب الفندق الدالة على عدم جواز
التصرف في مال مات عنه صاحبه .

فإنه يقال : لامتناعات بينها ، فإن الظاهر من هذه الرواية أن صاحب الفندق لم يخص
عن ورثة الميت ، وهذا بخلاف الرواية الأولى ، فإنك قد عرفت ظهورها في أن السائل
تفحص عن الورثة ، ولم يصل إليهم ، فورد كل من الخبيرين غير مورد الآخر . والذي
يستدل بالخطب أن كلتا الروايتين مجهولة .

(١) كما . عن يونس عن نهر بن حبيب صاحب الخان قال : كتبت إلى عبد صالح (ع) .
قد وقعت عندي مائتا درهم وأربعة دراهم وأنا صاحب فندق ومات صاحبها ولم أعرف له
ورثة فأريك في إعلامي حالها وما أصنع بها فقد ضقت بها ذرعاً ؟ فكتب : اعمل فيها
وأخرجها صدقة قليلاً قليلاً حتى تخرج . مجهولة لنصر . راجع ج ٢ كآب ٤٧ ميراث
المفقود من الموارث ص ٢٧٩ . ج ١٠ الوافي باب ٥٣ المال المفقود صاحبه ص ٥٠ .
وج ٣ أن باب ٦ حكم ميراث المفقود من أبواب الخلق وما أشبهه ص ٣٦٦ .
(٢) في المصادر المذكورة عن الهيثم أبي روح صاحب الخان قال : كتبت إلى عبد
صالح (ع) : إني أتقبل الفنادق فتزل عندي رجل فيموت فجأة لا أعرفه ولا أعرف بلاده
ولا ورثته فيبقى المال عندي كيف أصنع به ولئن ذلك المال ؟ فكتب (ع) : انزكه على
حاله . مجهولة بهيثم .

الوجه الرابع : انه يجب حفظ مجهول المالك له ، والأبصار به عند الوفاة للروايات (١) الواردة في مستأجر فقد أجبره ، ولم يقدر على إيصان حقه اليه .
ويرد عليه أولاً : أن هذه الروايات إنما وردت في معاريف المالك الذي لا يمكن الوصول اليه ، فلا صلة لها بمجهول المالك . ودعوى أن المالك بين الموردين واحد - وهو تعذر إيصال المال الى مالكه - دعوى جزافية ، فإنه : ناسى لنا الى كشف هذا المالك كما عرفت .
وثانياً : أنها وردت في الحق الكلي الثابت في الصدقة ، وهو ليس في معرض التلف لكي يخاف عليه من بقاءه ، وكلامنا في العين الخارجية .

ونالنا : أنها وردت في قضية شخصية ، فلا يمكن التعمد عن موردها الى غيرها .
وإذن فلا دلالة فيها على وجوب حفظ مجهول المالك له ، بل لا بأس . نعم لا بأس بالالتزام بذلك قبل اليأس عن الوصول الى المالك .

لا يقال : إن التصرف في مال الغير حرام مطلقاً ، فيكون الأمر بالتصدق بمجهول المالك قد وقع بعد الخطر ، فلا يدل على الوجوب . وعليه فلا مانع من كون الواجد خيراً بين التصديق به ، وبين حفظه لمصاحبه ولو بالأبصار به عند الموت .

فإنه يقال : الميزان في ورود الأمر مورد توم الخطر هو ان يتعلق الأمر بعنوان يتعلق به النهي ، او كان معرضاً له كالصيد الذي نهى عنه في الإجماع ، وأمر به بعد الإجماع وما نحن فيه ليس كذلك ، فإن النهي قد يتعلق بالتصرف في اموال الناس بدون إذهم ، والأمر قد يتعلق بالتصدق بمجهول المالك بعد الفحص واليأس من الظفر بمصاحبه ، فلا يرتبط احد الأمرين بالآخر .

ولئن سلمنا ذلك في الروايات التي وقع السؤال فيها ابتداء عن الصدقة فهو لا يجري في رواية ابن أبي حنزة التي وردت في قصة الفتي الذي كان من كتاب بني أمية ، فإنها صريحة في عدم ورود الأمر بالتصدق في مقام توم الخطر ، إذ الفتي إنما طلب التخصيص عما اشتغلت به ذمتا من اموال الناس ، فأجاب الإمام (ع) بقوله : (فأخرج من جميع ما كتبت من ديوانهم فمن عرفت منهم ردت عليه ماله ومن لم تعرف تصدقت به) . ولكن قد عرفت انها ضعيفة السند .

الوجه الخامس : وجوب التصديق بمجهول المالك ، وهذا الوجه هو الموافق للتحقيق ، وتدل عليه المطلقات المتقدمة ، بل الروايات الخاصة الواردة في موارد عديدة التي تقدمت الإشارة اليها آنفاً . لأنها وإن وردت في المال المفقود صاحبه إلا أنها تدل على ثبوت

(١) قد تقدمت الإشارة الى مصادرها في ص ٥١٢ .

التصدق بمجهول المالك بالولاية القطعية . ولا بد من تقييدها باليأس عن الوصول إلى المالك فقد عرفت فيما سبق أن مقتضى الآية وجوب رد الأمانة إلى أهلها مع التمكن منه . وأما صورة اليأس عن الظفر بالمالك فلا تكون مشمولة للآية ، بل تبقى تحت الروايات المذكورة .

الوجه السادس : وجوب دفعه إلى الحاكم ، فإنه ولي الغائب ، وقد استقر به المصنف (ره) ولكن قد عرفت أن الروايات المتقدمة ظاهرة في أن من وضع يده على مجهول المالك ابتداء وجب عليه التصديق به ، وإذا تصرف فيه تصرفاً آخر ولو دفعه إلى الحاكم ضمنه . ودعوى أن الحاكم ولي الغائب دعوى غير صحيحة ، لأن ولايته على الغائب إنما هي من جهة الحسبة ، فلا بد من الاختصار فيها على المورد المتيقن ، وهو ما إذا لم يكن له ولي آخر غير الحاكم وقد عرفت أن الروايات المتقدمة قد أثبتت ولاية مجهول المالك لمن وضع يده عليه ، فلا تصل التوبة إلى غيره ، كما أنه لا تثبت للحاكم ولاية على اليتيم مع وجود الجد له .

لا يقال : يجب دفع مجهول المالك إلى الحاكم من حيث إن مصرفه الفقراء والمساكين ، ومن الواضح أن الحاكم وليهم . أو من حيث إنه أعرف بموارده ممن وضع يده عليه .

فإنه يقال : أما الاحتمال الأول فلا دليل عليه خصوصاً مع ما عرفت من دلالة الروايات هنا على ثبوت الولاية للواجد . وأما الاحتمال الثاني فإن كان المراد أن الحاكم أعرف بمصرف مجهول المالك من حيث الشبهة الحكيمة فهو مسلم ، لأن ذلك وظيفة العالم ، إلا أن ذلك لا يدل على وجوب دفعه إليه ، بل الواجب على العاقل أن يسأل العالم عن حكم الواقعة ، ويعمل على طبق ما أفتى به . وإن كان المراد كونه أعرف من حيث الشبهة الموضوعية فهو ممنوع ، إذ قد يكون الواجد أعرف به لكثرة معاشرته للفقراء ، وإطلاعه على أحوالهم . وكما لا يجب دفع مجهول المالك إلى الحاكم ، فكذلك لا يجب تحصيل الإجازة منه في إيصاله إلى موارده ، لا إطلاق الروايات المتقدمة . نعم الأول اختصار أحد الأمرين ، لوجود القائل بوجوبه . لكن لا بد وأن يكون الدفع إلى الحاكم بعنوان أنه يوصله إلى موارده ، وإلا ضمنهم الواجد كما عرفت .

وقد يتوهم وجود الفرق بين الحق الكلي ، فيجب إما دفعه إلى الحاكم ، وإما تحصيل الإذن منه في التصديق به عن المالك ، لأن الكلي لا يعين إلا بأذن المالك أو وليه ، وبين الحق الشخصي ، فلا يجب فيه ذلك ، لتعيينه في نفسه .

ولكنه توهم فاسد ، لأن مقتضى الاطلاقات المتقدمة هو عدم الفرق بينها ، وأن الولاية لمن عليه الحق على وجه الإطلاق .

قوله : (ثم إن حكم تعذر الاتصال بالمالك) . أقول : المال الذي لا يمكن إيصاله إلى صاحبه قد يكون مجهول المالك من جميع الجهات ، وهو مورد المطلقات المتقدمة (١) ، وقد يكون معلوم المالك مع كونه مشتبهاً بين أفراد غير محصورين . وهو أيضاً مورد روايات أخرى قد تقدمت (٢) وحكم كلا القسمين قد تقدم مفصلاً . وقد يكون المالك معلوماً من جميع الجهات . ولكن يتعذر إيصال المال إليه لما نفع خارجي ، كأن يكون المالك في سجن ، أو مكان بعيد يتعذر الوصول إليه . ويجري عليه حكم القسم الثاني ، للروايات المتقدمة أيضاً ، لأن الاستفادة منها أن المناط في ذلك إنما هو تعذر إيصال المال إلى مالكه . قوله : (ثم إن مستحق هذه الصدقة هو الفقير) . أقول : حكى عن صاحب الجواهر جواز التصديق بمجهول المالك على الفقراء وغيرهم عملاً باطلاق الروايات المتقدمة . وهذا المناط جواز إعطاء مال الإمام «ع» للفقراء والأغنياء ، بدعوى أن الإمام وإن كان معلوماً إلا أنه يتعذر إيصال ماله إليه ، للعوارض الخارجية . وقد عرفت أن حكمه حكم مجهول المالك .

وفيه أولاً : أن المتبادر من مفهوم الصدقة وإطلاق الأمر بها أنه لا يجوز إعطاؤها للأغنياء ، كما ذهب إليه المصنف .

وثانياً : أن قوله تعالى (٣) : (إنما الصدقات للفقراء والمساكين) قد بُين مصرف الصدقات ولم يجعل الغني من ذلك ، فيكون خارجاً عن حدود أخبار التصديق موضوعاً .

ثم إن وجوب التصديق بمجهول المالك إنما هو مع عدم التمكن من تحصيل رضى المالك بصرف ماله في مورد خاص ، وإلا فلا تصل التوبة إلى التصديق به . وعليه فلا وجه لقياس مال الإمام «ع» بمجهول المالك ، لأننا نقطع برضاء الإمام بإعطاء ماله لأهل العلم والجهات التي توجب ترويج الدين ، ومع ذلك لا يمكن صرفه فيما نشك في رضاءه .

قوله : (وفي جواز إعطائها للهاشميين قولان) . أقول : لا دليل على حرمة مطلق الصدقات على الهاشميين ، وإنما تحرم عليهم الصدقة الخاصة ، أعني زكاة المال والبدن ، ولا يبعد أن تحرم عليهم أيضاً الصدقات التي تعطى لدفع البلاء ورد القضاء ، فإن في ذلك مذلة ومهانة لا تناسب الذرية الطاهرة . ومن هنا كانت زينب الكبرى عليها السلام تأخذ الطعام من أطفال أبي عبد الله «ع» وترمي به إلى أهل الكوفة وتقول : ويلكم يا أهل الكوفة إن الصدقة علينا حرام . وعليه فلا بأس بالتصدق بمجهول المالك على الهاشميين ، لكونه خارجاً عن

(٢) ص ٥١٢ .

(١) ص ٥١٠ .

(٣) سورة التوبة ، آية : ٦٠ .

القسمين المذكورين . ويضاف الى ما ذكرناه أن قوله «ع» في رواية ابن أبي يزيد المتقدمة (١) (قسم بين إخوانك) . يقتضي عدم الفرق بين الهاشمي وغيره . وأما الصدقة التي تحرم على بني هاشم فهي الصدقة الخاصة ، أعني بها الزكاة المفروضة .

التصدق بمجهول المالك لا يوجب الضمان

قوله : (ثم إن في الضمان لو ظهر المالك) . أقول : هل يضمن مجهول المالك لصاحبه إذا ظهر بعد التصديق به أم لا ؟ فيه وجوه ، ثالثها . التفصيل بين ما إذا طلب المالك ماله من المصدق فيضمن له ، وبين ما إذا لم يطلبه فلا ضمان . ورابعها : التفصيل بين ما يكون المال مسبوقاً باليد العادية ، فيحكم بالضمان ، وبين عدمه ، فيحكم بعدمه .

وقبل التعرض للوجوه المذكورة لا بأس بالإشارة إلى الفرق بين اللقطة ومجهول المالك . فنقول : الفارق بين مجهول المالك واللقطة جهات كثيرة ، ونحن نشير هنا إلى جهمتين منها : الأولى : أنه يجوز للمتلقط أن يقصد حين الالتقاط تملك المال بعد انتهاء مدة المحصص عن المالك . وقد دلت الروايات الكثيرة المذكورة في أبواب اللقطة على أن أخذ اللقطة يعرفها سنة فإن جاء لها طالب ، وإلا فهي كسبيل ماله . ولا يجوز ذلك في مجهول المالك ، فقد عرفت : أنه لا يجوز أخذه ابتداءً إلا بنية الإحسان إلى المالك بحفظه له وإيصاله إليه ، ثم تصديق به عن مالكه بعد التعريف . ومن هنا يتجلى لك أنه لا يجوز أخذ المقصوب من الغاصب إلا بنية الرد إلى المالك .

الثانية : أن اللقطة إذا تملك اللقطة بعد التعريف ، أو تصديق بها عن مالكها ضمنها له مع المطالبة بها ، للروايات الكثيرة المذكورة أيضاً في أبواب اللقطة الدالة على ذلك . أما مجهول المالك فقد عرفت أن فيه وجوهاً شتى تقدمت الإشارة إليها .

إذا عرفت ذلك فاعلم أن الكلام هنا يقع في مقامين ، الأول : أن تكون اليد الموضوعية على مجهول المالك ابتداءً يد أمانة . الثاني : أن تكون هذه اليد مسبوقاً بالضمان ، ثم تنقلب إلى يد أمانة وإحسان ، كن أخذه بنية التملك ، ثم نوى بعد ذلك حفظه لمالكه ، وكن غصبه من المالك ، ثم تاب ، وعزم على إيصاله إليه ، ولم يتمكن من ذلك ، لفقد المالك ، أو لكونه مجهولاً بين أشخاص غير محصورين .

أما المقام الأول فالظاهر هو عدم الضمان فيها ، وليس ذلك من جهة أن الشارع قد أذن

في التصديق بمجهول المالك ، وهو يناقح الحكم بالضمان ، لأن إذن الشارع في التصرف بمال الغير يرفع حرمة التكليفية ، ولا يناقح ذلك ضمانه . بل من جهة أن دليل الضمان هو أحد الأمور الثلاثة : إما قاعدة ضمان اليد ، وإما قاعدة الائتلاف ، وإما قيام دليل خاص عليه . أما الأولى فهي متفق عليها قطعاً ، إذ المقرض أن اليد كانت يد أمانة وإحسان ، وما على المحسنين من سبيل .

وأما قاعدة الائتلاف فهي مهددة لوجوه عديدة ، الأول : أنها ليست برواية لكي يتمسك بها وإنما هي قاعدة متعينة من موارد شتى : فلا يمكن التمسك بها في غير الموارد المسئلة . الثانية : أن الائتلاف إنما يقتضي الضمان إذا لم يكن التصرف لنفع المالك ، وإلا فلا يوجب الضمان ، ومن هنا إذا أشرف أحد على الهلكة ، وتوقف إنجاؤه منها على بذل مقدار من ماله فإن ذلك يكون واجباً من غير ضمان . الثالث : أن التصديق بمجهول المالك لو كان موجباً للضمان بيده لكان البديل أيضاً مجهول المالك ومشمولاً لمسا دل على وجوب التصديق به وهكذا ، فيلزم التسلسل ، ومن الضروري أن ذلك مقطوع بعدم .

وأما الدليل الخاص فلم نجد في المقام ما يدل على الضمان إلا رواية حفص المقدمة الواردة في إيداع اللص ، فإنها ظاهرة في أن التصديق بالوديعة التي هي بمنزلة اللقطة يوجب الضمان مع مطالبة المالك ، إلا أنها ضعيفة السند ، وواردة في قضية شخصية ، فلا يمكن التمدد منها إلى غيرها ، كما عرفته سابقاً .

والحاصل أن التصديق بمجهول المالك لا يوجب الضمان . على أن الاطلاقات المدلة على وجوب التصديق به بعد التعريف تقتضي عدم الضمان . ومع الشك في الإطلاق يرجع إلى البراءة .

وأما للمقام الثاني — أعني ما إذا كانت يد الأمانة مسبوبة بالضمان — فقد يقال : إن اليد الموضوعية ابتداء على مجهول المالك حيث كانت يد ضمان ، كما هو المقرض فتكون موجبة للضمان بقاء أيضاً ما لم تؤد ، لما ذكرناه سابقاً من أن الشارع قد جعل ضمان اليد متوطناً بالأداء ، فلم تتحقق الغاية لم يسقط الضمان . وعرفت أيضاً أن نية الرد إلى المالك وإن كانت توجب صيرورة اليد يد أمانة ، إلا أن هذه اليد لا توجب ضماناً ، لأنها لا تقتضي عدم الضمان . وواضح أن مالا اقتضاء فيه لا يزاحم ما فيه الاقتضاء .

ولكن يرد عليه أولاً : ما عرفته آنفاً من أن التصديق بمجهول المالك لو كان موجباً للضمان لزم منه التسلسل فيكون ذلك تخصيصاً عقلياً لقاعدة ضمان اليد . وثانياً : أن رواية

ابن أبي حنزة المقدمة (١) كالصريحة في عدم الضمان ، فان التقى قد طلب المخرج عما أخذه من أموال الناس ، فأجابته الإمام وعه بالتصدق بجميع ما تحت يده ، وضمن له بذلك الجنة ، ولو كانت التصديق به موجبا للضمان لما جعله الإمام مخرجا له عن ظلامته ، وقد جعل الله التصديق بمجهول المالك وسيلة للتوبة وسببا لغفران الذمة تسجيلا للأمر على الفاصحين التائبين ولكن الرواية ضعيفة السند .

ويدل على عدم الضمان أيضا إطلاق الروايات المقدمة — كرواية ابن أبي حنزة وغيرها — الآمرة بالتصدق بمجهول المالك ، ولا فرق في ذلك بين ما كان مجهول المالك عيناً خارجية أو ديناً ثابتاً في الذمة ، فان الدين وإن كان كلياً في الذمة ، إلا أنه يتشخص بالتصدق ، وتبرأ به ذمة المديون . وتوهم أن نفوذ التصديق يتوقف على إذن المالك ، توهم فاسد ، لا إطلاق لتلك الروايات المقدمة ، ثم إنه لا يجوز للمالك أن يرجع على الفقير لو كانت العين باقية عنده ، لأن أخذ الصدقة هو الله ، وما كان لله لا يرجع .

وعلى الجملة لا يجرى على مجهول المالك حكم اللقطة لعدم الدليل عليه ، إلا في إيداع اللص وقد عرفت أن النص الوارد فيه ضعيف السند ، ووارد في قضية شخصية . ومن جميع ما ذكرناه ظهر ضعف ما ذهب إليه المصنف من أن الأوجه هو الضمان مطلقاً (إما تحكياً للاستصحاب حيث يعارض البراءة ولو بضميمة عدم القول بالفصل ، وإما للرسالة المقدمة عن ث) وهي ما روى من أنه بمنزلة اللقطة (وإما لاستفادة ذلك من خير الودعة) .

وروجه المصنف أنه لا موضوع للأصل بعد أمر الشارع بالتصدق بمجهول المالك ، وأنت قد عرفت أنه لا دليل على الضمان فيما كانت اليد مسبوقة به فضلاً عن إثباته في مطلق مجهول المالك بعدم القول بالفصل . وأما استفادة حكم المسألة مما ورد في إيداع اللص فقد عرفت جوابه . وأما رسالة السرائر فهي غير قابلة للاعتماد عليها . على أن من المظنون أنها بعينها رواية حفص الواردة في إيداع اللص . فيتوجه عليها ما وجهناه على الاستدلال بهذه الرواية قوله : (ثم الضمان هل يثبت بمجرد التصديق) ، أقول : قد ظهر مما تقدم أن التصديق بمجهول المالك لا يوجب الضمان . فإذا أغمضنا النظر عن ذلك وقلنا بالضمان ، أثبت ذلك بدليل خاص كما في اللقطة فهل يحكم بثبوته من حين الأخذ ، أو من حين التصديق ، أو من حين مطالبة المالك بماله وعدم رضاه بالتصدق ؟ وجوه .

والتحقيق أن يقال : إن الحكم بالضمان إن كان لقاعدة الضمان بالاتلاف فاللزم هو الحكم

(١) في ص ١٠٥ الواردة في قصة التقى الذي كان من كتاب بني أمية .

بثبوته من حين التصديق ، إلا أنك قد عرفت آنفاً أن القاعدة لا تشمل المقام . وإن كان مدرك الضمان هو ماورد في اللقطة من أن المالك إذا جاء وطلب ماله فله الغرم ، أو الرضا بالاجر فاللازم هو ثبوته من حين مطالبة المالك . وإن كان مدرك الضمان هو قاعدة ضمان اليد فاللازم ثبوته من حين الاخذ إذا كانت اليد الموضوعة عليه يد ضمان . .

قوله : (ولو مات المالك) . أقول : توضيح المقام أن الكلام قد يقع في موت المالك ، وقد يقع في موت المتصدق . وعلى الاول فقد يكون موت المالك بعد التصديق ، وقد يكون قبل التصديق ، فإذا كان التصديق بعد موت المالك فاذا جاء الوارث ، ولم يرخص بالتصدق خيره المتصدق بين الغرم والاجر ، لقوله (ع) في رواية حفص المتقدمة في البحث عن رد المأخوذ من الظالم إلى أهله : (فإن جاء طالبها بعد ذلك خيره بين الاجر والغرم) . وإن كان التصديق قبل موت المالك فانه لاشيء للورثة إذ المالك لم يبق حياً بعد التصديق حتى يصح بين الغرم والاجر ، والورثة ليسوا بملاك حتى يجري فيهم هذا الحكم .

لا يقال : إذا وجد المالك بعد التصديق كان خيراً بين الغرم والاجر ، فيكون هذا حقاً من حقوقه ، فإذا مات انتقل إلى الورثة ، لأن ما تركه الميت لوارثه . فانه يقال : لا دليل على أن كل حق يقبل النقل والانتقال أو الإسقاط ، إلا في موارد خاصة ، ومع الشك في ذلك فالاصل عدمه .

وأما إذا مات المتصدق ثم وجد المالك فالظاهر من قوله (ع) : (خيره بين الاجر والغرم) . أنه لاشيء للمالك إذ لا وجود للمتصدق حتى يخير المالك بين الأمرين . نعم يمكن أن يقال بخروج الغرامة من تركته ، لأن ضمان الصدقة من الحقوق المالية اللازمة عليه بفعله ، ولا غرامة في ذلك فقد ثبت نظيره في الفقه كثيراً كما إذا رمى أحد رجلاً بحجر ومات الرامي قبل وصول الحجر ، ثم أصاب الحجر الرجل فقتله ، فإن دية المقتول تؤخذ من تركته القاتل ، لاستئثار القتل إليه . بل قد يملك الميت من جهة إيجاده سبب الملك قبل موته ، كما إذا نصب شبكة ، ووقع فيها السمك بعد موته ، فانه يكون من تركته .

قوله : (ولو دفعه إلى الحاكم فتصدق به بعد اليأس) . أقول : ظاهر كلام المصنف أن دفع المال إلى الحاكم إن كان بعنوان كونه وكيل القائب ، أو وليه فلا ضمان على المانع لأن دفعه إلى الولي ، أو الوكيل كدفعه إلى نفس الأصل . وإن كان دفعه إليه بعنوان أنه كبقية الناس فلا تبراؤه ذمته بذلك .

وتحقيق الكلام هنا يكون في جهتين ، الاولى : هل للحاكم ولاية على القائب أم لا ؟ . الثانية : إذا ثبت للحاكم ولاية على القائب فهل يعتبر قصد هذا العنوان في دفع مال القائب إليه

أم لا ؟ - أما الجهة الأولى فهي مجموعة صفري وكبرى ، أما الصفري فلأنه لم يبرز كون المالك غائباً ، بل يحتمل كونه حاضراً عند الواجد . وإن لم يعرفه بعينه . ويتفق كثيراً أن الملتقط يتفحص عن المالك ، وهو يتنادي بأصاحب المال ، ويسمعه المالك ، ولا يلتفت إلى كون اللقطة له . وأما الكبرى فلعدم الدليل القاطن على ولاية الحاكم على الغائب لكي يتمسك بإطلاقه ، وإنما هي تابعة بالحسبة ، فلا بد من الإقتصار على المقيد المتيقن ، وهو أخذ بمال الغائب لحفظه وإيصاله إليه ، ولا يجوز إتلافه ولو بالتصدق عنه .

وإن سلمنا ولاية الحاكم على الغائب مطلقاً قائماً في فيما لم يكن للغائب ولي خاص ، والظاهر من الروايات أن من وضع يده على اللقطة له الولاية على مالكها في التصديق بها . وأما الجهة الثانية فإذا سلمنا ثبوت ولاية الحاكم على الغائب فإنه لا دليل على دخل قصد الولاية في دفع اللقطة إلى الحاكم ، فإن اعتبار القصد في ذلك كاعتبار قصد المالك في دفع ماله إليه ، ولا يجتمع أن يلتزم بذلك أحد .

ويوضح ما ذكرناه بمراجعة الوجدان ، وبالنظر إلى سيرة العقلاء ، فإنهم لا يهتمون بقصد المذكور في دفع أموال الموكلين والمولى عليهم اليهم ، أو إلى وكلائهم وأوليائهم . ثم إنه إذا جاز دفع اللقطة إلى الحاكم كان الحاكم مكلفاً بجميع أحكامها من وجوب التفحص وغيره . وإذا ظهر مالكها بعد التصديق أعطى بدلها من بيت المال . فقد ثبت في الشريعة أن ما أخطأت القضاة فهو من بيت المال ، وما نجا فيه من صفرياته .

فما علم إجمالاً اشتغال الجائزة على الحرام

الصورة الرابعة : ما علم إجمالاً اشتغال الجائزة على الحرام . قد ذكر المصنف هنا أن ما علم إجمالاً اشتغال الجائزة على الحرام يقع على وجوه ، لأن الاشتباه إما أن يكون موجباً للشركة والإشاعة ، كخلط الخل بالخل والسمن بالسمن والحنطة بالحنطة ، وإما أن لا يكون موجباً لذلك ، كما إذا اشترى فراشا وغصب فراشا آخر واشتبه أحدهما بالآخر . وعلى الأول فإنه إما أن يكون المالك ومقدار المال معلومين ، وإما أن يكونا مجهولين ، وإما أن يكونا مختلفين . فإذا كانا معلومين فلا شبهة في وجوب رد المال إلى صاحبه . وإن كانا مجهولين فالمرور من صفريات المال الحلال المختلط بالحرام ، فيوجب فيه الخمس . وإن كانا مختلفين فإن كان القدر معلوماً والمالك مجهولاً فقد تقدم أنه حيله في الصورة السابقة .

وإن كان القدر مجهولا والمالك معلوما وجب التخلص عن اشتغال الذمة بالمصالحة مع المالك وعلى الثاني — وهو مالا يوجب الاشتباه الشرية — فلا بد من الرجوع إلى الفرعة ، لأنها لكل أمر مشكل . أو يباع المأخوذ من الحائز ، وبشرك في ثمنه . ثم ذكر أن تفصيل ذلك كله في كتاب الخمس .

أقول : في كلامه نظر من وجهين ، الأول : أنه لا وجه للرجوع إلى المصالحة مطلقا فيما إذا كان المالك معلوما والقدر مجهولا ، لأن المال المذكور قد يكون في يد أحد ، وقد لا يكون كذلك . وعلى الأول فالمقدار الذي يعلم صاحبه يرد إليه ، والمقدار الذي لا يعلم صاحبه فهو لذي اليد ، لأنها أمانة للملكية . وعلى الثاني فما هو معلوم المالك أيضا يرد إلى صاحبه ، وفي المقدار المشتبه يرجع إلى الفرعة . ويحتمل الحكم بالتنصيف للمصالحة القهرية ويستأنس حكم ذلك بما ورد (١) في الودعي . ولكن الظاهر أن الرواية غير نافية للسند .

الثاني : أن ظاهر كلام المصنف عدم جريان التقسيم المذكور في القسم الثاني — أعني مالا يكون الاشتباه موجبا للشركة والإشاعة — ولذا اكتفى فيه بالرجوع إلى الفرعة ، أو بيع المال المشتبه والاشتراك في ثمنه . ولكن الظاهر أن الأقسام المذكورة كلها جارية في القسم الثاني أيضا . وتقريبه أن المأخوذ من الحائز إذا كان مشتقيا بالحرام مع عدم كونه موجبا للشركة فاما أن يكون المالك والقدر كلاهما معلومين ، فلا بد من رد المال إلى صاحبه

وإما أن يكون القدر معلوما والمالك مجهولا ، وقد تقدم حكمه في الصورة الثالثة . وإما أن يكون القدر مجهولا والمالك معلوما ، فيرجع إلى الفرعة ، أو يباع ، وبشرك في ثمنه ، كما ذكره المصنف . وإما أن يكون القدر والمالك كلاهما مجهولين ، فيجب فيه الخمس على المشهور ، وذكرنا تفصيل ذلك في كتاب الخمس : وظاهر المصنف عدم وجوبه هنا . ولكنه مدفوع باطلاق ما دل (٢) على وجوب الخمس في المال المختلط بالحرام على القول به ، ودعوى اختصاصه بصورة الإشاعة لا شاهد له

(١) راجع ج ٢ ثل باب ١٢ حكم من أودعه إنسان دينارين من الصلح ص ٩٢٣
(٢) راجع ج ٢ ثل باب ١ وجوب الخمس في الحلال إذا اختلط بالحرام من الخمس

فرع

قال السيد (ره) في حاشيته : (مقتضى إطلاق أخبار الخمس عدم الفرق بين مالو شك في كون الحرام بمقدار الخمس ، أو أقل أو أكثر . ومالو علم بنقصانه عنه أو زيادته عليه مع عدم العلم بمقداره ، وهو الأقوى وفقاً لسيد المناهل على ما نقل . وذهب بعضهم إلى اختصاص بالصورة الأولى ، وأنه لو علم النقص لا يجب إعطاء الخمس ، ولو علم الزيادة لا يمكن ، بل يجب دفع الأزيد) .

ولكن الظاهر هو ما ذهب إليه ذلك اليمض ، لأن مورد ما دل على ثبوت الخمس في المختلط بالحرام إنما هو ما لم يعلم كون الحرام زائداً على مقدار الخمس ، أو ناقصاً عنه ، أما في صورة العلم بالنقصان فلأن الظاهر من قوله (وع) في رواية الحسن بن زياد (١) : (فإن الله تعالى قد رضى من ذلك المال بالخمسة) . أن الرضا بالخمسة للامتنان على العباد ، والتسهيل عليهم ، ومن الواضح أنه لا امتنان إلا مع احتمال زيادة الحرام على الخمس ، ويضاف إلى ذلك أنه لا قائل بوجوب الخمس في هذه الصورة ، ذكر ذلك المحقق الهمداني قدس سره .

وأما في صورة العلم بزيادة الحرام عنه فإن الجزء الزائد كبقية المحرمات ، فلا ترتفع الجريمة عنه ، وإلا كان ذلك حيلة لأكل أموال الناس . ويضاف إلى ذلك عدم القول بالفصل بين صورتين العلم بالزيادة والعلم بالنقصان ، وحيث عرفت عدم وجوب الخمس مع العلم بالنقصان فلا بد من القول بعدم وجوبه أيضاً مع العلم بالزيادة . وعلى الجملة إن ظاهر الرواية وقوع المصالح الشرعية بين الحرام والخمس ، ولا يجري ذلك إلا مع احتمال كونه بمقدار الحرام .

أخذ المال من الجائر

ليس له بنفسه حكم من الأحكام الخمسة

قوله : (واعلم أن أخذ ما في يد الظالم ينقسم باعتبار نفس الأخذ إلى الأحكام الخمسة) أقول : حاصل كلامه : أن أخذ المال من الجائر ينقسم بلحاظ نفس الأخذ إلى الأحكام

(١) راجع ج ٢ ثل باب ١٠ وجوب الخمس في الحلال إذا اختلط بالحرام من الخمس

الخسة ، وبلغاظ نفس المال الى المحرم والمكروه والواجب . فالمحرم ما علم أنه مال الغير مع عدم رضاه بأخذه . والمكروه هو المال المشتبه . والواجب هو ما يجب استنقاذه من يد الجائر من حقوق الناس ، وحقوق السادة والفقراء ولو كان ذلك بعنوان المقاصة .

أقول : الظاهر أن الاخذ بنفسه لا يتصف بقيء من الاحكام الخمسة حتى بالإباحة ، بل شأنه شأن سائر الافعال التي لا تتصف بها إلا باعتبار العوارض والطارى ، فان الاخذ قد يتصف بالحرمة ، كأخذ مال الغير بدون إذنه ، وقد يتصف بالوجوب ، كأخذ حقوق الناس من الجائر ، وقد يتصف بالكراهة ، كأخذ المال المشتبه منه بناء على كراهته ، كما ذهب اليه بعض الاصحاب ، وقد تقدم ذلك في البحث عن كراهة أخذ الجائرة من الجائر مع عدم اشتغال أمواله على الحرام . وقد يتصف بالاستحباب ، كأخذ المال منه مع عدم العلم بحرمة لزيارة المشاهد والتوسعة على العميال ونحو ذلك من الغايات المستحبة . وقد يتصف بالإباحة ، كأخذ المال منه لغير الدواعي المذكورة .

وظيفة الجائر في نفسه

بالنسبة الى ماأخذه من أموال الناس

قوله : (وكيف كان فالظاهر أنه لا اشكال في كون ما في ذمته من قيم المتلفات غصباً من جملة ديونه) . قد فصلنا الكلام في حكم أخذ المال من الجائر . وأما وظيفته في نفسه فلا شبهة في اشتغال ذمته بما أنلفه من أموال الناس ، لقاعدة الضمان بالالتاف ، فيجب عليه أن يخرج من عهده . ولا شبهة أيضاً في أن ماأخذه من الناس بالظلم يجب عليه رده اليهم لقاعدة ضمان اليد . هذا اذا كان الجائر حياً . وأما اذا مات كانت الاموال المذكورة من جملة ديونه ، فتخرج من أصل التركة ، لقوله تعالى (١) : (من بعد وصية يوصي بها أو دين) وللروايات الواردة في هذه المسألة .

وقد خالف في ذلك الشيخ الكبير كاشف الغطاء (ره) ، فحكم بكونه من الثلث مع الايبصاء به ، ومنع كونه من الديون . واستدل على رأيه هذا بعدم المقتضي ، وبوجود مانع ، أما الاول فبأن ذمة الظالم وإن اشتغلت بالحقوق ، ووجب عليه الخروج من عهدها إلا ان الدين الذي يخرج من أصل التركة منصرف الى الديون المتعارفة ، فلا يكون مورد البحث مشمولاً للآية وما بمعناها .

وأما المانع فلأن الآية الشريفة وإن دلت على إخراج ديون الميت من أصل الزكاة ، وبها خصص مادل على أن ما تركه الميت ينتقل إلى وارثه . ولكن السيرة القطعية قائمة على أن الضمانات الثابتة بقاعدة ضمان اليد لا تخرج من أصل الزكاة ، بل تخرج من الثلث مع الإبقاء به ، وإلا بقي الميت مشغول الذمة به إلى يوم القيامة . وعليه فالآية قد خصصت بالسيرة .

أقول : أما منع المقتضي فقد أشكل عليه المصنف بوجوه ، الأول : (منع الانصراف ، فإننا لا نجد بعد مراجعة العرف فرقاً بين ما أتلفه هذا الظالم عدواناً ، وبين ما أتلفه شخص آخر من غير الظلمة) فكأن الأول يخرج من أصل الزكاة فكذا الثاني .

وثانياً : أنه (لا إشكال في جريان أحكام الدين عليه في حال حياته من جواز المقاصة من ماله كما هو المنصوص (١) وعدم تعلق الخمس والاستطاعة وغير ذلك) .

وثالثاً : أنه (لو تم الانصراف لزم إهمال الأحكام المنوطة بالدين وجوداً من غير فرق بين حياته وموته) . ودعوى إطلاق الفني عليه عرفاً لا شاهد عليها لأن أهل العرف ليسوا مشرعين لكي تكون إطلاقاتهم حجة شرعية . كما أنهم يرون القمار وبيع المناذرة والخصاء والمعاملة الربوية من المعاملات الصحيحة ، وقد نهى الشارع عنها ، وأزرى عليهم بها .

وأما وجود المانع فأشكل عليه المصنف أيضاً بأن السيرة المذكورة ناشئة (من قلة مبالاة الناس ، كما هو ديدنهم في أكثر السير التي استمروا عليها ، ولذا لا يفرقون في ذلك بين الظلمة وغيرهم ممن علموا باشتغال ذممهم بحقوق الناس من جهة حق السادة والفقراء ، أو من جهة العلم بفساد أكثر معاملاته) . وغيرها من حقوق الناس . فلا يمكن رفع اليد عن القواعد المنصوصة المجمع عليها في الشريعة المقدسة بمثل هذه السير الواهية ، بل سيرة المتدينين على عكس السيرة المذكورة فإنهم لا يفرقون في الديون بين المظالم وغيرها .

ما يأخذ الجائر من الناس

يجوز احتسابه من الزكاة

قوله . (الثالثة : ما يأخذ السلطان المستعمل لأخذ الخراج) أقول : الحقوق الشرعية الناتجة في أموال الناس ، أو في ذممهم أربعة : الخمس والزكاة والخراج والمقاسمة . ولا بأس

(١) راجع ج ٢ ثل باب ١١٢ جواز استيفاء الدين من مال الغريم الممتنع مما يكتسب به

ص ٥٦١ وج ٢ التهذيب ص ١٠٥ .

يجعل الآخرين قسماً واحداً ، وإذن فهي ثلاثة . أما الخمس فقد أسقطه عمر بن الخطاب ، وتبعه قومه . وذكر بعض المفسرين من العامة أن عمر قد أسقط الخمس في شريعة الإسلام وتبعه أصحابه ، فصارت المسألة إجماعية ، وعلى ذلك فلا جدوى في البحث عن الخمس لعدم اعتقاد الجائر به لكي يأخذه من الناس حتى يبحث في أحكامه ، فيختص الكلام ببقية الحقوق ثم لا يخفى أن مورد تلك الحقوق الثلاثة هي الفلوات الأربع ، والاتعام الثلاثة ، وأراضي المسلمين . وأما الأراضي التي أحياها العامل فلا شيء عليه وإن كان المحي من غير المسلمين على ما ذهب إليه بعض الأصحاب .

ثم إن الكلام هنا يقع في ثلاث نواحي :

الناحية الأولى : إذا أخذ الجائر الحقوق المذكورة من المسلمين فهل تيرئ ذمهم عنها أم لا ؟ مقتضى القاعدة الأولية هو العدم ، فإن الشارع قد حكم بثبوت تلك الحقوق في ذم هؤلاء ولا تيرئ عنها إلا بصرفها فيما عينه الشارع . وواضح أن الجائر خارج عنه . على أنها لا تنعمن في خصوص ما يأخذه الجائر حتى تسقط عن ذمهم ، إلا أن الظاهر من الروايات الآتية في الناحية الثالثة هو جواز أخذ الصدقات والمقاسمات من الجائر ، بل الظاهر من السؤال في رواية الخلاء الآتية أن ذلك من المسلمات ، فتدل تلك الروايات بالملزمة على أن الأموال التي يأخذها الجائر من الناس يجوز احتسابها من الصدقات والمقاسمات ، وإلا لكان على الآخذ أن يرده إلى صاحبه . فيدل ذلك على تنزيل يد الجائر في زمان الغيبة منزلة يد السلطان العادل ويضاف إلى ما ذكرناه مالي جملة من الروايات (١) من أن العشور التي تؤخذ من الرجل يجوز احتسابها من الزكاة ، إلا إذا استطاع الرجل دفع الظالم ، كما أشار إليه الإمام «ع» في رواية عيص بقوله : (لا تعطوهم شيئاً ما استطعتم) . وأما ما ورد في صحيحة أبي أسامة زيد الشحام (٢) من منع الاحتساب ، لأنهم قوم غصبوا ذلك فيمكن حمله على استحباب الامادة ، كما صنفه الشيخ في التهذيب .

(١) كا . عن يعقوب بن شبيب قال : سألت أبا عبد الله «ع» عن العشور التي تؤخذ من الرجل أيحتسب بها من زكاته قال : نعم إن شاء . صحيحة .

كا . عن عيص بن قاسم عن أبي عبد الله «ع» في الزكاة قال : ما أخذوا منكم بنو أمية ما احتسبوا به ولا تعطوهم شيئاً ما استطعتم فإن المال لا يبق على هذا أن يركبه مرتين . صحيحة . وغير ذلك من الروايات . راجع ج ١ ص ١٥٢ . وج ٦ الوافي ص ٢١ . وج ٢ ز . باب ١٩ ما يأخذه السلطان على وجه الزكاة من أبواب المستحقين من ٣٣

(٢) راجع البابين المذكورين من ج ٢ ثل ٣٣ . وج ٦ الوافي من ٢٠ .

لا يجوز للجائر أخذ الصدقات والمقاسمات من الناس

الناحية الثانية : هل يجوز للجائر أخذ الصدقة والخراج والمقاسمة من الناس أم لا ؟ وعلى القول بالجواز فهل تبرأ ذمته إذا أعطاهما لغير أهلها أم لا ؟ قد يقال : إن الولاية في زمان النبية وإن كانت راجعة إلى السلطان العادل الذي وجبت على الناس طاعته ، وحرمت عليهم معصيته ، فإذا غصبها غاصب وتقمصها متقمص كان غاصبا وآثما ، إلا أن هذه الولاية الجائرة تترتب عليها الأحكام الشرعية المترتبة على الولاية الحقة من حفظ حوزة الاسلام ، وجمع الحقوق الثابتة في أموال الناس ، وصرفها في محلها ، وغير ذلك ، لأن موضوع تلك الأحكام هو مطلق السلطنة ، سواء أكانت حقة أم باطلة ، كما إذا وقف أحد أرضاً ، وجعل توليتها لسلطان الوقت .

وعلى الجملة إن المحرم إنما هو تصدي الجائر لتصب السلطنة ، لا الأحكام المترتبة عليها ، فانها لا تحرم عليه بعد غصبه الخلافة وتقمصها ، هذا غاية ما يمكن أن يقال في جواز تصدي الجائر للأمور العامة .

ولكن يرد عليه أن هذا الاحتمال وإن كان ممكناً في مقام الثبوت إلا أنه لا دليل عليه ، وعلى هذا فالجائر مشغول الذمة بما يأخذه من حقوق المسلمين ما لم يخرج من عهدها . وذهب السيد في حاشيته إلى براءة ذمة الجائر لوجه آخر وحاصله : أن الأئمة (ع) - وهم الولاة الشرعيون - قد أذنوا لشيعتهم في شراء الصدقة والخراج والمقاسمة من الجائر ويكون تصرفه في هذه الحقوق الثلاثة كتصرف الفضولي في مال الغير إذا انضم إليه إذن المالك ، وح فيترتب عليه أمران ، أحدهما : براءة ذمة الزارع بما دفع إلى الجائر من الحقوق المذكورة . وثانيها : براءة ذمة الجائر من الضمان وإن ترتب عليه الأثم من جهة العصيان والمدوان ، ونظير ذلك ما إذا غصب الغاصب مال غيره فوهبه لآخر ، وأجازه المالك .

ويرد عليه أولاً : أن إذن الشارع في أخذ الحقوق المذكورة من الجائر إنما هو لتسهيل الأمر على الشيعة فلا يقعوا في المضيق والشدة ، فانهم يأخذون الأموال المذكورة من الجائر ، وأن إذن هذا وإن كان يدل بالالتزام على براءة ذمة الزارع وإلا لزم منه العمر والخرج المرفوعين في الشريعة ، إلا أنه لا اشعار فيه براءة ذمة الجائر فضلاً عن الدلالة عليها : وعلى هذا فتصديده لأخذ تلك الحقوق ظلم وعدوان ، فتشمطه قاعدة ضمان اليد

وتلحقه جميع تبعات القصب وضما وتكليفاً .
 وأما تنظيم المقام بهية الغاصب المال المصوب مع حقوق إجازة المالك فهو قداس مع الفارق ، إذ المفروض أن الجائر لم يعط الحقوق المذكورة لأهلها حتى يبره ذمتهم بل أعطاهم لغيرهم إما مجاناً ، أو مع العوض ، وعلى الأول فقد أتلّف المال ، فيستحقّ لأهله له وإن جاز للآخذ التصرف فيه ، وعليه فالعوض يكون للآخذ ، وينتقل المال إلى ذمة الجائر ، وعلى الثاني فالمعاملة وإن صحت على الفرض ، إلا أن ما يأخذه الجائر لا من الصدقة يكون صدقة ، ويضمته الجائر لأهله .
 ونظير ذلك أن الأئمة قد أذنوا لشيعتهم في أخذ ما تعلق به الخمس والزكاة من لا يستطيع أو لا يستقد بها مع أن ذلك يحرم على المعطي وضما وتكليفاً .

جواز أخذ الصدقات والمقاسمات

من الجائر المستحل لذلك

الناحية الثالثة : هل يجوز أخذ مال الصدقة والخراج والمقاسمة من الجائر المستحل لذلك أم لا يجوز ؟ وعلى القول بالجواز فهل يملكها الآخذ أم لا ؟ . المشهور ، بل الجميع عليه بين الأصحاب هو الأول . وعن المسالك أنه طبق عليه علمائنا ، ولا نعلم فيه مخالفاً . وعن المفاتيح أنه لا خلاف فيه . وفي الرياض أنه استفاض نقل الإجماع عليه . وقد خالف ذلك الفاضل القطيبي . والمحقق الأردبيلي .

ولكن التحقيق يقتضي الأول ، لاطلاق الروايات الكثيرة الدالة على إباحة أخذ الجوائز من الجائر ، وقد تقدمت الإشارة إليها في البحث عن جوائز السلطان . وتدل عليه أيضاً الروايات الخاصة الواردة في خصوص المقام ، منها رواية الخذاء (١) وهي تدل على المقصود بثلاث فقرات : الفقرة الأولى : أن السائل جعل جواز أخذ الصدقات من السلطان الجائر مفروفاً عنه ، وإنما سأل عما إذا أخذ الجائر من الناس أكثر من الحق الذي يجب عليهم . فقال الإمام (ع) : (لا بأس به حتى تعرف الحرام بعينه) .

وقد أورد عليه المحقق الأردبيلي في محكي كلامه (بأن قوله (ع) : لا بأس به حتى تعرف الحرام منه لا يدل إلا على جواز شراء ما كان حلالاً ، بل مشتقاً ، وعدم جواز

(١) صحيحة . راجع ج ٢ كل باب ٨١ جواز شراء ما يأخذه الظالم مما يكتسب به

ما كانت معروفا أنه حرام بعينه ، ولا تدل على جواز شراء الزكاة بعينها صريحا . نعم
ظاهرها ذلك . لكن لا ينبغي الحل عليه ، لمناقاته العقل والنقل . ويمكن ان يكون سبب
الاجمال منه التقية) .

ويرد عليه أولا : ان الرواية صريحة في المطلوب ، فان الضمير في قوله «ع» : (لا بأس
به) يرجع الى شراء إبل الصدقة وغيرها ، فلا وجه لانكار الأردبيلي صراحة هذه الفقرة
في المقصود .

وثانيا : ان حكم العقل بقبح التصرف في مال الغير بدون إذنه وان كان مما لا ريب فيه
وكذا لاشبهة في دلالة جملة من الروايات (١) على حرمة ، إلا ان إذن الشارع فيه أحيانا
يوجب ارتفاع القبح ، وتخصيص العمومات ، وعليه لجواز اخذ الصدقات من الجائر لا ينافي
حكم العقل والنقل ، لأن اخذ الجائر هذه الحقوق من المسلمين وان كان على وجه الظلم
والعدوان ، إلا ان الشارع أجاز تغير الجائر ان يأخذها منه ، ومن هنا لم يتوهم احد ان
إذن الشارع في التصرف في الاراضي المنسعة والانهار الكبار وغيرها ينافي حكم العقل والنقل
وثالثا : انه لا وجه لانكاره صراحة هذه الفقرة في المطلوب ، ودعواه ظهورها فيه ،
ثم إنكاره الظهور ايضا ، لمناقاته العقل والنقل . نعم له إنكار حجبتها من الأصول سواء
كانت صريحة في المطلوب أم ظاهرة فيه ، كما هو كك في كل دليل ينافي العقل والنقل .
ورابعا : انه لا وجه لاحتمال التقية في الرواية وجعلها سبب الاجمال فيها ، لأن مجرد
معارضة الرواية لعموم آية او رواية ، او إطلاقها لا يسوغ حلها على التقية ، بل يلزم
بالتخصيص او التقييد .

لا يقال : لا وجه لحل لفظ السلطان الوارد في الرواية على السلطان الجائر ، ولماذا
لا يحمل على السلطان العادل ، فتبعد الرواية عما نحن فيه .

فانه قال : ظاهر قول السائل : (وهو يعلم انهم يأخذون منهم اكثر من الحق الذي
يجب عليهم) انه فرض الكلام في الجائر ، لأن العادل لا يعمل ذلك . وبضاف الى ما ذكرناه
اننا لم نسمع بوجود السلطان العادل في زمان السائل وما يقارنه

الفقرة الثانية : ان السائل قد احتمل حرمة شراء الانسان صدقات نفسه من الجائر
مسأل الامام «ع» عنها ، فقال «ع» : (إن كان قد اخذها وعزلها فلا بأس) فهذه
المعقولة ايضا صريحة في المطلوب . وإنما قيد الامام «ع» جواز شراء الصدقات بالأخذ
والعزل مما ، ولم يكتب بالعزل فقط ، لأن الصدقات لا تتعين بأمر الجائر بالعزل ، فادا

اشترها قبل الأخذ والعزل فقد اشترى مال نفسه ، وهو بديهي البطلان ، فإن البيع تبديل المالين في طرفي الاضافة ، وهو غير معقول في شراء الانسان مال نفسه . وسنعرض لذلك في أوائل البيع انشاء الله .

وقد يقال : إن المراد من المصدق في قول السائل : (فما ترى في مصدق يبيئنا الخ) . هو العامل من قبل السلطان العادل ، ووجه السؤال هو احتمال أن لا يكون العامل وكيلا في بيعها ، فيكون الرواية أجنبية عن المقام . ويرد أن الرواية واردة في الجائر ، وقد تقدم ما يدل على ذلك .

الفقرة الثالثة : أن السائل قد احتمل عدم كفاية الكييل السابق في الشراء ، فسأل الامام (ع) عن ذلك فقال : (إن كان قبضه بكييل وأتم حضور ذلك فلا بأس بشرائه منه من غير كييل) . لأن الكييل إنما اعتبر طريقا الى تعيين مقدار الكييل بأي نحو اتفق ، ولا دليل على اعتباره عند البيع . فهذه الفقرة أيضا صريحة في جواز شراء الصدقات من الجائر لا يقال : المراد من المقام المذكور في السؤال هو المزارع أو وكيله ، فلamdخل للرواية فيما نحن فيه .

فإنه يقال : اتحاد السياق يقتضي أن يراد من المقام عامل الصدقة ، لا المزارع أو وكيله على أن الظاهر من إطلاق لفظ المقام (الذي هو من المشتقات) هو من كانت القسمة حرفة له ، ولا يطلق ذلك على المزارع للأرض بقسمة حاصله .

وقد يتوهم أن الرواية إنما تعرضت لحكم الصدقة فقط ، فلا تشمل الخراج والمقاسمة . ولكن يرد عليه أولا : أن مقابلة المقام بالمصدق في الرواية تدل على إرادة كل من المقاسمة المصطلحة والصدقات . وثانيا : أن إطلاق لفظ المقام يشمل الخراج والمقاسمة الزكائية . فلا وجه لصرفه الى الثاني . وثالثا : يكفينا تعرض الرواية لخصوص الصدقات ، فيثبت الحكم في غيرها بعدم القول بالفصل ، لأن كل من قال بجواز أخذ الصدقات من الجائر قال بجواز أخذ الخراج والمقاسمة منه .

ودنتها رواية اسحاق بن عمار (١) قال : سألت عن الرجل يشتري من العامل وهو يظلم قال : (يشتري منه ما لم يعلم أنه ظلم فيه أحدا) . فإن ظاهر الشراء من العامل هو شراء الحقوق المذكورة منه ، فتدل هذه الرواية أيضا على المطلوب .

وأشكل عليها الفاضل القطوني بأن المراد من العامل هو عامل الظلمة ، وقد عرفت فيما سبق أنه لا مانع من أخذ أموالهم ما لم يعلم أنها من الحرام ، فتكون الرواية بعيدة عن المقام

(١) قد ذكرنا هذه الرواية في ص ٥٠٤ .

رفيه أن هذه الدعوى وإن لم تكن بعيدة في نفسها ، ولكن يدفعها إطلاق الرواية ، وعدم تفصيل الامام «ع» بين المقامين .

ومنها رواية أبي بكر الحضرمي (١) أنها ظاهرة في حل ما يعطيه الجائر للناس من بيت المال ، سواء كان ذلك بعنوان البذل ، أم الاجرة على عمل . وقد ذكر المحقق الكركي أن هذا الخبر نص في الباب . وقد تعجب منه الأردبيلي وقال : (أنا ما فهمت منه دلالة ما ، وذلك لأن غايته ما ذكر ذلك ، وقد يكون شيء من بيت المال ، ويجوز أخذه وإعطائه للمستحقين ، بأن يكون منذوراً ، أو وصية لهم ، ويعطيهم ابن أبي شمال وغير ذلك) . ولكن يرد عليه أنه إذا تحقق للرواية ظهور فإن مجرد الاحتمال على خلافه لا يسوغ رفع اليد عنه ، وإلا لانسد باب الاجتهاد ، فإن كل ظاهر يحتمل خلافه ، نعم لا يجوز الاستدلال بالرواية المذكورة على المقصود من جهة أخرى ، وهي أن الامام «ع» قد علل التبريض على ابن أبي شمال بأنه لم يبعث إلى أبي بكر الحضرمي بعطائه حيث قال : (أما علم أن لك في بيت المال نصيباً) . وظاهر هذا التعليل أن جواز الأخذ من جهة ثبوت الحق في بيت المال ، فيجوز له الأخذ بمقدار حقه ، إلا أنه لادلالة فيها على جواز أخذ الحقوق الثلاثة من الجائر مطلقاً ، لكون الدليل أخص من المدعى .

ومنها الأخبار (٢) الواردة في جواز تقبل الأراضي الخراجية ، وتقبل خراجها ،

(١) قال : دخلت على أبي عبد الله (ع) وعنده اسماعيل ابنه فقال : ما يمنع ابن أبي شمال أن يخرج شباب الشيعة فيكفونه ما يكفيه الناس ويعطيهم ما يعطي الناس ؟ ثم قال لي : لم تركت عطائك ؟ قال : قلت غافة على ديني ، قال : ما منع ابن أبي شمال أن يبعث إليك بعطائك أما علم أن لك في بيت المال نصيباً . مجهولة لعبد الله بن محمد الحضرمي . في نسخة كل شمال وفي باب مالك . راجع ج ١٠ الوافي ص ٢٧ . وج ٢ كل باب ٨٠ جوائز الظالم خلال ما يكتسب به ص ٥٥٤ . وج ٢ التهذيب ص ١٠٢ .

(٢) راجع ج ١٠ الوافي باب ١٦٥ قبالة الأرضين ص ١٣١ وباب ١٦٧ الرجل يستأجر الأرض فيؤاجرها بأكثر مما استأجرها ص ١٤٠ . وج ٢ كل باب ٧١ حكم الشراء من أرض الخراج والجزية وباب ٧٢ أحكام الأرضين من الجهاد ص ٤٣٨ ونص ٤٣٩ . وج ١ كاب ١٤٠ اشتراء أرض الخراج من السلطان ص ٤١٠ . وباب ١٣١ قبالة أرض أهل الذمة وجزية رؤوسهم ومن يتقبل الأرض من السلطان ص ٤٠٦ . وباب ١٣٣ الرجل يستأجر الأرض ص ٤٠٧ .

وفي ج ١٠ الوافي باب ١٠٦ بيع الفرر والمجازفة ص ٩١ . وج ٢ كل باب ١٢ أنه --

تليها المسألة — لا يجوز للجائر إقطاع شخص خاص شيئاً من الأراضي الخراجية ٥٣٩

وخراج الرجال والرؤوس من الجائر ، فانها تدل بالملزمة على جواز شراء الخراج والمقاسمة والصدقة منه .

وتوضيح الدلالة أن التقبل قد يتعلق بالأرض ، وقد يتعلق بالخراج . أما الأول فتشبه به جملة من الروايات . ولعل الوجه في تجويز الشارع ذلك أن لا تبقى الأرض معطلة ، ولا شبهة أن هذه الجهة لا ترتبط بما نحن فيه . وأما تقبل الخراج فتدل عليه جملة أخرى من الروايات . ولا ريب في دلالة هذه الجملة على المطلوب ، إذ لا فرق بين شراء الحقوق المذكورة من الجائر ، أو أخذها منه مجاناً ، وبين تقبلها ، فإن الفرض هو مطلق الاخذ ، ولذا نوهنا في صدر المسألة بأن الاخذ أعم من أن يكون مع العوض أو بدونه .

لا يجوز للجائر قطاع شخص خاص شيئاً من الأراضي الخراجية

وينبغي التنبيه على أمور ، الأول : هل يجوز للجائر إقطاع شخص خاص شيئاً من الأراضي الخراجية وتخصيصها به أم لا ؟ الظاهر هو الثاني ، لدلالة الاخبار (١) الكثيرة على أن الأراضي الخراجية للمسلمين ، فلا يجوز لأحد أن يتولى التصرف عنهم ، إلا الامام (ع) أو من كان مأذوناً من قبله . وعليه فإن قلنا بكون الجائر ولي الأمر في زمان الغيبة ، أو قلنا بكونه مأذوناً من قبل الامام (ع) في التصدي للامور العامة فلا بأس بتصرفه في تلك الأراضي من قبل المسلمين على أي نحو شاء ، وإن لم نقل بها كما هو الظاهر لعدم الدليل عليها فيحرم عليه التصرف فيها وضعا وتكليفاً .

— لا يجوز بيع ما يضرب الصيد بشبكته من ابواب عقداً ببيع ص ٥٧١ . عن الهاشمي عن أبي عبد الله (ع) قال : سأله عن الرجل يتقبل خراج الرجال وجزية رؤوسهم وخراج النخل والشجر والابام والمصائد والسمك والطير وهو لا يدري لعل هذا لا يكون أبداً أو يكون أبشتره وفي أي زمان يشتره ويتقبل به منه ؟ فقال : إذا علمت أن من ذلك شيئاً واحداً قد أدرك فاشتره . موثقة لا بإسناده . ورواه الكليني باختلاف يسير في ج ١ كما باب ٨٣ بيع المجازفة ص ٣٨٤ . إلا أن في طريقه عبد الله بن محمد بن عيسى وهو مهمل (١) راجع ج ١٠ الوالي ص ١٣٣ . وج ٢ ثل باب ٧١ شراء أرض الخراج من الجهاد ص ٤٣٨ .

شراء الصدقات من الجائر قبل أخذه إياها من الناس

الامر الثاني : هل يجوز شراء الصدقات من الجائر قبل أخذه إياها من الناس أم لا يجوز ذلك إلا بعد الأخذ ؟ ظاهر عبارات الاكثر ، بل الكل أن الحكم يخص بما يأخذه السلطان من المسلمين ، فلا يجوز شراء ما في ذممة مستعمل الاراضي الخراجية أو الخوالة عليه ، وصرح جماعة جواز ذلك للأخبار الواردة في تقبل الاراضي الخراجية وتقبل خراجها وجزية الرؤوس من الجائر قبل أخذه إياها (وقد تقدمت الاشارة إليها آنفا) فان تقبل الخراج من الجائر ليس إلا شراؤه منه .

وأما اختصاص عبارات الفقهاء بصورة الشراء بعد الأخذ فبني على الغالب . لا يقال : ان قوله (ع) في رواية الخذاء المتقدمة : (ان كان قد أخذها وعزلها فلا بأس) . يدل على حرمة الشراء قبل الأخذ والعزل ؛ ولا اختصاص لذلك بالصدقات ، لعدم القول بالفصل بينها ، وبين الخراج والمفاسدة .

فانه يقال : ان الرواية وان كانت ظاهرة في ذلك ، الا أنه ظهور بدوي يزول بالتأمل فيها ، فانها بصيغة مما نحن فيه . لأن الظاهر من قول السائل : (لما ترى في مصدق يبيعنا فياخذ منا صدقات أغنامنا فنقول : بئناها الخ) . أن الجاني هو العامل من قبل الجائر ، اذ لم يتعارف تصدي الجائر لذلك بنفسه ، وعلى هذا فكلما أخذه العامل من حقوق المسلمين جاز شراؤه منه ، لقاعدة اليد المقتضية لحل معاملاته على الصحة ، فانه من المحتمل أن يكون العامل مأذونا في البيع كما هو مأذون في الجباية .

ولكن ذلك لا يجري فيما قبل الأخذ ، لأن حمل فعل المسلم على الصحة في المعاملات إنما هو في الشرائط العائدة الى العقد فقط . وأما شرائط الموضين وأشباهها فلا بد من إحرازها بدليل آخر من قاعدة اليد ونحوها ، وهي منتفية في هذه الصورة ، فاذا باع أحد شيئا ، ولم يحرز مالكه له ، أو كونه وكيلًا مقوضًا في البيع فان الاثر لا يترتب على بيعه ، وقد ظهر مما تقدم أن الرواية إنما وردت على طبق القواعد . ويضاف الى ذلك ما تقدم سابقا من أن الرواية ناظرة الى عدم جواز الشراء قبل الأخذ ، لأن الصدقات لا تصح بأسر الجائر بالزل فاذا اشتراها قبل الأخذ فقد اشترى مال نفسه ، وهو واضح البطلان .

حكم الاراضي الخراجية حال الغيبة

الامر الثالث : لاشبهة في أن الاراضي الخراجية ملك لجميع المسلمين ، كما عرفت في الامر الاول ، فلا بد من صرف أجرتها في مصالحهم العامة ، كما لاشبهة في أن أمر التصرف فيها وفي خراجها الى الامام (ع) ، وإنما الاشكال في حكمها حال الغيبة . وقد اختلفوا في ذلك على أقوال قد تعرض لها السيد في حاشيته ، ولا يهمننا ذكره ، والذي يهمننا أمره أنه لم يستشكل أحد من الأصحاب في أن السلطان الجائر غاصب للخلافة . وقائم في صف المعادة لله ، إلا أنه ذهب جمع منهم الى حرمة التصرف في تلك الاراضي وفي خراجها بدون إذنه بجوم أنه ولي الأمر في ذلك بعد غصبه الخلافة ، لأن موضوع التصرف فيها هو السلطنة وإن كانت باطلة فإذا تحققت يترتب عليها حكمها .

إلا أنك قد عرفت سابقا عدم الدليل على ذلك ، بل غاية ما ثبت لنا من الاخبار الكثيرة - التي تقدم بعضها - هو نفوذ تصرفات الجائر فيما أخذه من الناس باسم الخراج والمقاسمة والصدقة ، بمعنى أن الشارع قد حكم بجواز أخذها منه ، وبرائة ذمة الدافع منها وإن بقى الجائر مشغول الذمة بها ما لم يؤديها الى أهلها ، وقد عرفت ذلك فيما سبق .

وتقدم أيضا أن حكم الشارع بنفوذ معاملة الجائر على النحو المذكور إنما هو لتسهيل الامر على الشيعة لكيلا يقعوا في العسر والحرج في معاملاتهم ، وامور معاشهم ، ولم يدل دليل على أزيد من ذلك حتى أنه لو أمكن إنقاذ الحقوق المذكورة من الجائر ولو بتسرفه والخيانة ، وإيصالها الى أهلها وجب ذلك فضلا عن أن ترد اليه .

ثم لا يخفى أن المستفاد من بعض الاخبار (١) إنما هو حرمة دفع الصدقات الى الجائر اختياراً ، وبعدم القول بالفصل بينها وبين الخراج والمقاسمة محكم بحرمة دفعها اليه أيضا اختياراً ، بل يمكن استيناس التعميم من رواية علي بن يقطين (٢) حيث أنه كان يأخذ أموال الشيعة علانية ، ويردها اليهم سرّاً . وأيضاً يمكن استيناس التعميم من صحيحة زرارة (٣) فإنها تدل على أنه اشترى ضريس من هيرة أرزاً بثلاثمائة ألف ، وأدى المال الى

(١) قد تقدمت الإشارة اليها في ص ٥٣٣ .

(٢) مجهولة . راجع ج ١ ص ٣٥٩ . وج ٢ ثل باب جوار الولاية من الجائر ، مما يكتسب به ص ٥٥٠ .

(٣) راجع ج ٢ ثل باب ٨١ شراء ماياً أخذه النظام باسم المقاسمة مما يكتسب به ص ٥٥٤

بني أمية ، وعضء الإمام «ع» إصبعه على ذلك ، لأن أمرهم كان في شرف الانقضاء ، وكان أداء المال إليهم بغير إكراه منهم ، بل كان ذلك باختيار ضريس ، فيستفاد من ذلك أنه لا يجوز دفع الخراج إلى الجائر مع الاختيار . وقال المصنف : (فإن أوضح محامل هذا الخبر أن يكون الأرز من المقاسمة)

حكم شراء ما يأخذه الجائر من غير الأراضي الخراجية

الامر الرابع : هل يختص جواز شراء الخراج والمقاسمة بما أخذه الجائر من الأراضي الخراجية ، أو يتم مطلق ما أخذه من الأراضي باسم الخراج والمقاسمة وإن لم تكن الأرض خراجية ، وتوضيح ذلك أن الأرض قد تكون خراجية ، كالأراضي التي فتحت عنوة أو صلحا . فهي لجميع المسلمين . وقد تكون شخصية ، كالأراضي المحيطة ، فانها ملك للمسيحي ، وكالأراضي التي أسلم أهلها طوعا ، فانها لملكها الاول ، وقد تكون من الانتقال ، كالجبال ، وبطون الاودية ونحوها .

أما القسم الأول فلا ريب في كونه مشمولاً للأخبار المتقدمة الدالة على جواز شراء الحقوق الثلاثة من الجائر على النحو الذي عرفته آنفاً .

وأما القسم الثاني فهو خارج عن حدود تلك الاخبار قطعاً ، ولم يقل أحد بثبوت الخراج فيما . وعليه فإذا أخذ الجائر منه الخراج كان غاصبا جزماً ، ولا يجوز شراؤه منه .
وأما القسم الثالث فهو وإن لم يكن من الأراضي الخراجية ، إلا أن ما يأخذه الجائر من هذه الأراضي لا يبعد أن يكون محكوماً بحكم الخراج المصطلح ، ومشمولاً للروايات الدالة على جواز شراء الخراج من الجائر بعدما كان أخذ الجائر إياه بعنوان الخراج ولو كان ذلك يجعل نفسه .

ويرد عليه أن هذا القسم خارج عن موضوع الاخبار المذكورة ، فانها مسوقة لبيان جواز المعاملة على الحقوق الثلاثة من التقبل والشراء ونحوها ، وليس فيها تعرض لموارد ثبوت الخراج وكيفيته ومقداره ، بل لابد في ذلك كله من التماس دليل آخر ، ولا دليل على إمضاء ما جعله الجائر خراجاً وإن لم يكن من الخراج في الشريعة المقدسة .

اختصاص الحكم بالسطان المدعي للرياسة العامة

الأمر الخامس : ذكر المصنف أن (ظاهر الأخبار ومنصرف كلمات الأصحاب الاختصاص بالسطان المدعي للرياسة العامة وعماله ، فلا يشمل من تسلط على قرية أو بلدة خروجاً على سلطان الوقت ، فيأخذ منهم حقوق المسلمين) ، فلا يكون ذلك مشمولاً للأخبار المتقدمة ، ولا يجوز شراؤها منه . والوجه في ذلك أن الأخبار المذكورة لم ترد على سبيل القضايا الحقيقية ، فليس مفادها أن كل متصد لمنصب الخلافة والسلطنة تترتب على دعواه الأحكام المزبورة ، بل موردها القضايا الخارجية ، أعني السلاطين الذين يرون أنفسهم أولياء الأمور للمسلمين بحيث لا يمكن التخلص عن مكرم ، ويدعون عليهم الولاية العامة في الظاهر وإن كانت عقيدتهم على خلاف دعواهم ، كجملة من الخلفاء السابقين . ومن الواضح أن المسؤول عنه في تلك الروايات إنما هو تصرفات هؤلاء الخلفاء في الحقوق الناجبة على المسلمين وعليه فليس في تلك الروايات عموم ، ولا إطلاق لكي يتمسك به في الموارد المشكوكة وفي كل مترع أطلق عليه لفظ السلطان ، وح فلا بد من الاقتصار في الأحكام المذكورة على المقدار المتيقن ، وهي القضايا الشخصية الخارجية ، ولا يجوز التعدي منها إلا إلى ما شاكلها في الخصوصيات . ومن هنا يظهر عدم شمول الأخبار المزبورة لسلاطين الشيعة الذين انصفوا بأوصاف الخالفين فضلاً عن شمولها لمن تسلط على قرية أو بلدة خروجاً على سلطان الوقت ، وأخذ من أهلها أموالهم باسم الحراج والمقاسمة والصدقة ، فلا نبره بذلك ذم الزارعين ، ولا يجوز شراؤها من هؤلاء الظالمين ، لأن ذلك يدخل فيما أخذ على سبيل الظلم والعدوان .

وقد يقال بشمول الأحكام المتقدمة لكل من يدعي الرياسة ومنصب الخلافة ولو على قرية أو بلدة ، لقاعدة في العصر والخرج . ولكن يرد عليه أنه قد يراد بذلك لزوم الحرج على الذين يأخذون الأموال المذكورة من هؤلاء الظلمة المدعين بالخلافة ، وهو واضح البطلان ، وأي حرج في ترك شراء ما في يد السراق والغصاب مع العلم بكونه غصباً وسرقة . على أن ذلك لو صح لجاز أخذ الأموال الخربة من أي شخص كان ، وهو يديهي البطلان .

وقد يراد بذلك لزوم الحرج على الزارعين وأولياء الأراضي ، إذا وجب عليهم أداء تلك الحقوق ثانياً ، فيرتفع دليل في الحرج ، ولكنه أيضاً يمين الحلال ، فإن لازم ذلك أن

الإنسان إذا أجبره سارق أو غاصب على إعطاء حقوق الله أو حقوق الناس أن تبره ذمته بالدفع إليه ، لتلك القاعدة ، ولم يلتزم بذلك فقيه ، ولا متفقه .

عدم اختصاص الحكم بمن يعتقد كون الجائر ولي الأمر

الأمر السادس : قد عرفت أنه لا شبهة في جواز أخذ الصدقة والخراج من الجائر ، فهل يختص ذلك بالحقوق التي أخذها من المعتدين بخلافته وولايته ، أم يعم غيرها ؟ الظاهر أنه لا فرق بينها ، لإطلاق الروايات المتقدمة ، بل ورد بعضها فيما كان المأخوذ منه مؤمناً كروابي الخذاء وإسحاق بن عمار ، وبعض ماورد في قبيل الأرض — وقد تقدمت الإشارة إلى هذه الروايات آنفاً — ومن الواضح أن المؤمن لا يعتقد بخلافه الجائر وكونه ولي أمر المسلمين .

تقدير الخراج منوط برضى الموجه والمستأجر

الأمر السابع : ليس للخراج قدر معين ، بل المناط فيه ماضى به السلطان ومستعمل الأرض بحيث لا يكون فيه ضرر على مستعمل الأرض ، فإن الخراج هو اجرة الأرض ، فينات تقديره برضى الموجه والمستأجر ، كالنصف والثلث والرابع ونحوها ، فإن زاد على ذلك فالزائد غصب يحرم أخذه من الجائر . ويدل على ما ذكرناه قوله «ع» في رسالة حماد الطويلة (١) (والأرضون التي أخذت عنوة بخيل ورجال فهي موقوفة متروكة في يدهم يجمعها ويحييها ويقوم عليها على صلاح ما يصلحهم الوالي على قدر طاقتهم من الحق : النصف والثلث والثلثين وعلى قدر ما يكون صالحاً ولا يضرهم) .

شراء الصدقة من الجائر على وجه الإطلاق

الأمر الثامن : الاستفاد من الروايات المتقدمة هو جواز شراء الصدقة والخراج والمقاسمة من الجائر على وجه الإطلاق ، سواء كان المأخوذ بقدر الكفاف والاستحقاق ، أم أزيد .

(١) راجع ج ١ كاص ٤٢٤ . وج ٦ الوافي ص ٤٠ .

وأما الأخذ المجاني فيحرم من أصله إن كان الأخذ غير مستحق لذلك ، وإلا يحرم الزائد على قدر الاستحقاق . ويشعر بما ذكرناه قوله «وع» في رواية الحضرمي : (أما علم أن لك في بيت المال نصيباً) . وقد تعرضنا لها سابقاً (١) ورميتها إلى الجهالة .
نعم لا بأس بأخذها للاستنقاذ ، وح فلا بد من إيصالها إلى الحاكم الشرعي مع التمكن منه ، وإلا أوصلها إلى المستحقين .
وقد يتوهم جواز الأخذ مطلقاً ، للأخبار الدالة على حلية أخذ الجوايز من السلطان . وقد تقدمت جملة منها في البحث عن ذلك . ولكن هذا التوهم فاسد ، فإن تلك الأخبار غير متعوضة لحكم الحقوق الثلاثة نفياً وإثباتاً .

شرائط الاراضى الخراجية

الأمر التاسع : الاراضى الخراجية إنما تثبت بشرائط ثلاثة ، الشرط الاول : أن تكون الارض مفتوحة عنوة أو صلحاً أو تكون من الانفال على الاجتهال المتقدم (٢) وثبت ذلك بالشياع المفيد للعلم ، وبشهادة العدلين ، وكذا يثبت بالشياع المفيد للظن المتأخيم للعلم إذا قلنا بكفايته في كل ما تضمنت إقامة البيئة عليه ، كالنسب والوقف والملك المطلق ونحوها ، وبقول العدل الواحد إذا قلنا بحجتيه في الموضوعات ، وهذه الامارات حاكمة على أصالة عدم كون الارض مفتوحة عنوة .

وقد يقال ثبوت الفتح عنوة بالسيرة وبجمل فعل الجائر على الصحة فإن أصالة الصحة لا تخص بفعل العادل ، أما السيرة فإن كان المراد بها سيرة الجائرين فهي مقطوعة البطلان لانهم لا يلتزمون بالاحكام الشرعية ، بل يرتكبون الافعال الشنيعة ، ولا يفرقون بين الحلال والحرام ، فكيف يبنى مع ذلك اطمئنان بالسيرة الدائرة بينهم ، ويزداد ذلك وضوحاً بمراجعة التواريخ وتلاخظة أحوال الخلفاء السابقين وأفعالهم .

وإن كان المراد بها سيرة الفقهاء على معاملة جملة من الاراضى كمعاملة الاراضى الخراجية فهو جوتين . ولكن الاشكال في الصغرى ، فأي أرضى ثبتت كونها مفتوحة عنوة أو صلحاً لكي يحكم بكونها خراجية .

ومن هنا يتضح أن البحث في ذلك خال عن الفائدة ، فإن الجائرين في يومنا هذا لا يأخذون الخراج بعنوان الولاية والاستحقاق ، بل لا يعتقدون بذلك ، ومعهم يأخذون

فريقاً من أموال الناس باسم الخراج ، كالكوس والكرك وغيرهما .
وأما حمل فعل الجائر على المصححة فسياقي التعرض له عند بيان الضابطة للأراضي .
والتحقيق أن تحرير البحث في المقام يقع في ثلاث نواحي ، الناحية الأولى : أن الأرض
التي تكون بيد الزارع قد توجد فيها علامة تدل على كونها مسبقة باليد ، وقد لا تكون
كذلك ، وعلى الأول فقد تمضي مدة يطعن الزارع لعدم بقاء المالك عادة ، وقد لا يكون
كذلك . فعلى الأول تكون الأرض وخراجها للإمام «ع» ، لأنه وارث من لا وارث
له ، ومع الشك في وجود الوارث فالأصل عدمه إذا كان هنا علم عادي بموت الأبوين .
وعلى الثاني تعامل الأراضي وخراجها معاملة مجهول المالك ، ومن هنا يتضح ما في كلام
المصنف من إثبات عدم الفتح عنوة ، وعدم تملك المسلمين وغيرهم بأصالة العدم . ووجه
الضعف هو أن كون الأرض معلنة بما يدل على أنها مسبقة باليد مانع عن الرجوع
إلى الأصل .

وعلى الثالث — وهو ما إذا لم تكن في الأرض علامة تدل على كونها مسبقة باليد — فإن
ثبت كونها خراجية فلا كلام لنا فيه ، وإن لم يثبت ذلك فهل يمكن إثبات ذلك بحمل فعل
الجائر على المصححة أم لا ؟ الظاهر هو الثاني ، فقد عرفت فيما سبق أن معنى حمل فعل المسلم على
المصححة في غير المعاملات هو أن لا تعامل معاملة الكاذب ، ومن المعلوم أنه لا دلالة في ذلك
على ترتيب آثار المصدق عليه .

على أن الحمل على المصححة إنما هو فيما إذا كان الفاعل على الصلاح والسداد ، وإلا فلا
موجب له ، كما في الخبر (١) ولكنه ضعيف السند .

وقد يقال بحمل فعل الجائر على المصححة من ناحية وضع يده عليها وأخذ الخراج منها .
ولكن يرد عليه أن وضع اليد إنما يحمل على المصححة فيما إذا احتملت صحته ، وأحرز واضح
اليد جواز ذلك ، ومن المعلوم جزماً أن الجائر لم يحرز كون الأراضي التي هي تحت تصرفه
خراجية ، فتكون يده عليها يد غصب وعدوان . وعلى هذا فقتضى القاعدة أن الأرض
ملك للزارع ، لأن من أحبب أرضاً فهي له .

الناحية الثانية : أن الأرض التي بيد الزارع إما أن تكون معمورة قبل أخذها من

(١) عن الجلاب قال : سمعت أبا الحسن «ع» يقول : إذا كان الجور أغلب من الحق
لم يحمل لأحد أن يقطن بأحد خيراً حتى يعرف ذلك منه . ضعيف بسهل . ومجد بن الحسن
ابن شمون . ومجهول بجلاب . راجع ج ١ كتاب ١٥٥ نادر من المعيشة ص ٢١٥ . وج
٢ ثل باب ٩ عدم جواز ائتمان الخائن من كتاب الودعة ص ٦٤٢ .

الجائر أو موأباً ، وعلى الثاني فهي لن أحيائها ، للاخبار الدالة على أن من أحيى أرضاً فهي له (وقد ذكرت هذه الاخبار في كتاب إحياء الموات) وعلى الاول فاما أن يحتمل بقاء المالك أولاً ، وعلى الاول تكون الأرض من مجهول المالك ، وعلى الثاني فهي ملك للامام لانه وارث من لا وارث له ، واحتمال وجود وارث غيره مدفوع بالاصل ، إلا اذا احتمل بقاء العمودين فتكون الأرض أيضاً من مجهول المالك .

الناحية الثالثة : أخذ الخراج ممن أخذه من الجائر حكمه حكم أخذه من نفس الجائر فان اجتمع في حقه أنه يعرف الأراضي الخراجية ، ويعلم أن ما أخذه الجائر من تلك الأراضي حل فعله على الصحة ، وعمول معاملة المالك ، وإلا كان المقام من قبيل تعاقب الايدي على المال المفصوب .

الشرط الثاني : أن يكون الفتح باذن الامام (ع) ، واعتبار هذا الشرط هو المشهور بين الفقهاء ، وذهب صاحب المستند وبعض آخر الى عدم اعتباره في كون الأرض خراجية . وتحقيق ذلك أن الكلام قد يقع في الشبهة الحكمية ، بمعنى أنه هل يعتبر إذن الامام (ع) في الفتح أم لا ؟ وقد يقع في الشبهة الموضوعية ، وأنه بعد اعتبار إذن الامام في ذلك فبأي طريق يثبت كون الأرض خراجية عند الشك في ذلك .

أما اعتبار إذن الامام (ع) في الفتح فتدل عليه رواية الوراق (١) . ويرد عليه أولاً : أن الرواية مرسلّة لا يصح الاعتماد عليها . وثانياً : أن النسبة بينها وبين الروايات (٢) الدالة على أن الأرض الخراجية التي فتحت بالسيوف للمسلمين هي العموم من وجه ، لأن المرسلّة أعم من حيث شمولها للفتوحات ، وتلك الروايات أعم ، لا إطلاقها من ناحية إذن الامام (ع) ، فتقع المعارضة بينهما في الأراضي التي أخذت بغير إذن الامام فتكون يقتضي المرسلّة ملكا للامام (ع) ، ويعتضي تلك الروايات ملكا للمسلمين ، فيحكم بالتساقط ، ويرجع الى عموم قوله تعالى (٣) : (واعلموا أنما غنمتم من شيء فإن لله خمسه) والحاصل أنه لا دليل على اعتبار الشرط الثاني في كون الأراضي المفتوحة للمسلمين . ويضاف الى ذلك خبر عبد بن مسلم (٤) فان ظاهره أن الأراضي المفتوحة بعد رسول الله (ص) .

(١) عن رجل سمع عن أبي عبد الله (ع) قال : اذا غزا قوم بغير إذن الامام فغنموا كانت الغنيمة كلها للامام واذا غزوا بأمر الامام فغنموا كان للامام الخمس . مجهولة .

(٢) تقدمت الاشارة اليها في ص ٥٣٩ .

(٣) سورة الانفال ، آية : ٤٢ .

(٤) عن أبي جعفر (ع) قال : سأله عن سيرة الامام في الأرض التي فتحت بعد . —

حكيمها حكم أرض العراق ، وأنها ملك للمسلمين .
وأما الكلام من حيث الشبهة للموضوعة فمقتضى الأصل هو عدم كون الفتح باذن
الامام (ع) ، ولا يكون هذا مثبتاً ، فان الفتح محرز بوجدان ، وعدم كونه باذن الامام
محرز بالأصل ، فيرتب الاثر على الموضوع المركب . نعم لو قلنا بأن الاثر - أعني كون
الفتح ملكاً للمسلمين - يترتب على الفتح المستند الى إذن الامام (ع) كان الاصل مثبتاً .
وتتمسك مع ذلك بعدم الاراي ، ونقول : إن الاصل عدم الاستناد .
وقد ذكرت وجوه للخروج عن الاصل المذكور . الوجه الاول : أن الفتوحات
الاسلامية كلها كانت باذن الامام (ع) . وتدل على ذلك رواية الخصال (١) الدالة على أن
عمر كان يشاور أمير المؤمنين (ع) في غوامض الامور ، ومن الواضح أن الخروج الى
الكفار ، ودعوتهم الى الاسلام من أعظم تلك الامور ، بل لأعظم منه .
ويرد على هذا الوجه أولاً : أن الرواية ضعيفة السند ولا يصح الاعتماد عليها . وثانياً :
أن عمر كان مستقلاً في رأيه ، ولم يشاور الامام في كثير من الامور المهمة بل في جميعها
الراجعة الى الدين . وثالثاً : أن هذا الوجه إنما يجري في الاراضي التي فتحت في خلافة عمر
ولا يجري في غيرها .

الوجه الثاني : أن الأئمة (ع) راضون بالفتوحات الواقعة في زمن خلفاء الجور ، لكونها
موجبة لقوة الاسلام وعظمته .

وفيه أن هذه الدعوى وإن كانت ممكنة في نفسها ، إذ للناس في ذلك هو الكشف عن
رضا المنصوم (ع) بأي طريق كان ، ولا موضوعية للاذن الصريح . ولكنها أخص من
المدعى ، فإنه ليس كل فتح مرضياً للأئمة حتى ما كان من الفتوح موجباً لكسر الاسلام وضعفه

— رسول الله (ص) قال : إن أمير المؤمنين (ع) قد سار في أهل العراق بسيرة نبي
إمام سائر الأرضين الخير . صحيح . راجع ج ٢ ثل باب ٦٩ من يستحق الجزية من
الجهاد ص ٤٣٨ . وج ٦ الوافي باب ٤٠ الجزية ص ٤٩ .

(١) عن أبي جعفر (ع) أنه أتى يهودي أمير المؤمنين (ع) في منصرفه عن وقعة نهروان
فسأله عن المواطن المنتصحين بها بعد النبي (ص) وفيها يقول (ع) : (وأما الرابعة يا أخا اليهود
فإن القائم بعد صاحبك كان يشاورني في موارد الامور فيصدرها عن أمري وينظرني في
غوامضها فيمضيها عن رأي لا أعلمه أحداً ولا يعلمه أحد) ينظره في ذلك غيري ولا
يعلم في الامر بعده سواي فلما أنته منيته على فجأة بلا مرض كان قبله الحديث . ضعيفة
راجع ج ٧ الفصل للصدوق (ره) أبواب السبعة ص ٢٠ .

الوجه الثالث : ما ذكره المصنف من أنه (يمكن أن يقال بحمل الصادر من الفزات من فتح البلاد على وجه الصحيح ، وهو كونه بأمر الإمام) .

وفيه مضاف الى أن مورد حل فعل المسلم على المنفعة ما إذا كان الفعل ذا وجهين : المصالح والفساد ، ودار الأمر بين حله على الصحيح أو الفساد فإنه يحمل على الأول ، للمساعدة المذكورة ، وأما إذا كان كلا وجهي الفعل صحيحاً كما في المقام فلا مورد لهذا أضداد ، فان الفزوات الواقعة إن كانت بأذن الإمام (ع) فالفتنم للمسلمين ، وإلا فهي للإمام ، ولا شبهة أن كلا الوجهين صحيح ، فلا مورد لنفي أحدهما وإثبات الآخر بتلك القاعدة .

الشرط الثالث : أن تكون الاراضي المفتوحة بحياة حال الفتح لتدخل في الفتنم ، ويخرج منها اخصس أولاً على المشهور ، ويبقى الباقي للمسلمين . وإن كانت مواتاً حين الفتح فهي للإمام (ع) ، وقد أباحها للمسلمين .

ويبدل على ذلك مضافاً الى الشهور والاجاعات المنقولة أمران ، الأول : أنه ورد في الشريعة المقدسة أن أموال الكفار الحربيين من الفتنم ، فيخرج منها اخصس ، ويبقى الباقي للمسلمين ، ولا شبهة أن هذا الحكم لا يشمل أموال المسلمين المودعة عند الكفار ، أو للعارة لهم ، أو المنصوبة عندهم ، لأنها ليست من أموالهم ، وقد ثبت أيضاً أن الاراضي للموات للإمام (ع) ، وقد أباحها للمسلمين ، أو لمن أحيها ولو كان كافراً . ونتيجة المقنعين أن الاراضي المفتوحة إنما تكون ملكاً للمسلمين إذا كانت بحياة حال الفتح ، وإلا فهي للإمام (ع) .

الامر الثاني : أن الاراضي كلها كانت بيد الكفار ، وقد أخذها المسلمون بالحبس ونحوه ، فلو لم تكن الموات من تلك الاراضي ملكاً للإمام (ع) لم يبق مورد للروايات الدالة على أن موات الارض للإمام فتكون ملغاة . (وقد ذكرت هذه الاخبار في أبوابه الاتي) . قوله : (نعم لو ملك الحياة حال الفتح فالظاهر بقاؤها على ذلك للمسلمين) . أهو : الاراضي الموات على ثلاثة أقسام ، الأول : ما كانت مواتاً في الأصل بحيث لم تكن بحياة في وقتها . الثاني : ما كانت بحياة حال الفتح ، ثم ماتت بعد ولم يحبسها أحد . الثالث : ما كانت مواتاً حال الفتح ، ثم أحيها أحد المسلمين ، ثم تركها قصارت مواتاً .

والظاهر أن هذه الأقسام كلها مشمولة للاخبار الدالة على أن الاراضي الموات كلها للإمام ضرورة صدق الميت بالفعل عليها من غير فرق بين ما كان ميتاً بالأصل أو بالمرض . لا يقال : الاراضي التي كانت بحياة حال الفتح باقية في ملك المسلمين ، سواء عرضها الموات بعد ذلك أم لا ، كما أن كل أرض كانت مواتاً حال الفتح ، ثم أحيها أحد فهي باقية فيه .

ملك من أحيائها وإن عرضها الموت بعد ذلك ، لأن خروجها بالموت عن ملكه يحتاج الى دليل ، ومع الإغضاء عن ذلك يرجع الى الاستصحاب .

فانه يقال : الاحكام المجعولة على الموضوعات المقدرة إنما تكون فعلية بفعلية موضوعاتها فإذا اتفق الموضوع سقط الحكم عن الفعلية ، كما ينعدم المعلوم بانعدام علته . ومن الواضح أن موضوع الملكية الفعلية حدوداً وبقاء فيما دل على أن من أحيى أرضاً فهي له إنما هو الأرض مع قيد الحياة ، فإذا زالت الحياة زالت الملكية أيضاً . فلا يشمل إطلاق ذلك لا بعد الموت أيضاً . وأما الاستصحاب فهو محكوم بالاطلاقات الدالة على أن كل أرض ميت فهي للإمام (ع) مع أنه لا يجري في الشبهات الحكيمة ، كما حققناه في علم الاصول .

على أن شمول بعض الروايات - الدالة على أن موات الأرض للإمام - للأراضي التي كانت بحياة ثم ماتت بالعموم ، وشمول الروايات - الدالة على أن من أحيى أرضاً فهي له - لذلك بالإطلاق ، فيتعارضان بالعموم من وجه ، فيقدم ما كانت دلالة بالعموم على ما كانت دلالة بالإطلاق ، وقد حققنا ذلك في علم الاصول .

ثم إن الأمور التي تثبت بها الحياة حال الفتح من الشياخ المفيد للعلم وغيره مما قدمناه آنفاً ثبتت بها الفتح عنوة . ومع الشك في ذلك يرجع الى الأصل .

ثم إذا علم إجمالاً باشتغال الأراضي التي بيد أحد المسلمين على أرض بحياة حال الفتح بأن كانت لأحد أراضي متعددة في نقاط العراق ، كالْبصرة والكوفة وكر بلا ، وعلم إجمالاً باشتغالها على أرض بحياة حال الفتح - فإن ادعى من بيده الأراضي ملكية جميعها مع احتمال كونها له عومل بمعاملة المالك ، إذ يحتمل أن الحياة حال الفتح ماتت بعد ذلك ، ثم طرأت عليها الحياة ثانية . وإن لم يدع ملكية كلها ، أو بعضها رجع فيها الى أحكام الشرع . إلا أنه لا يوجد لهذه الصورة بمصداق في الخارج .

ثم إذا أحزننا كون أرض مفتوحة عنوة بأذن الإمام (ع) أو كانت بحياة حال الفتح فقد لا يمكن الحكم أيضاً بكونها أرض خراج وملكاً للمسلمين مع حيوت اليد عليها ، لأننا نحتمل خروجها عن ملكهم بالشراء ونحوه . وعلى هذا فلا فائدة لتطويل البحث في المقام إذ لا يترتب عليه شيء مهم . وقد تم الجزء الأول من كتاب مصباح الفقاهة في المعاملات بعون الله وحسن توفيقه ، ويلتزم الجزء الثاني إنشاء الله . والحمد لله أولاً وآخراً وظاهراً وباطناً ، وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين المعصومين ، ولعنة الله على أعدائهم أجمعين الى يوم الدين . وكان الفراغ من ذلك صبيحة يوم الثلاثاء ١٦ ربيع الأول سنة ١٣٧٣ هـ .

فهرس الكتاب

المصفحة	الموضوع
٢	تقرض الاستاذ على الكتاب .
٣	كلمة المؤلف .
٥	رواية تحف العقول .
٩	الإضافات الحاصلة بين المال والمالك .
١٢	الفقه الرضوي .
١٨	حول كتاب دعائم الاسلام .
٢٢	إن الله اذا حرم شيئاً ألغ النبوي المشهور .
٢٤	تبطل المعاملة على الأعمال المحرمة .
٢٥	المكاسب وتقسيمها الى ثلاثة أو خمسة .
٢٨	حرمة الاكتساب تكليفاً ومعنى ذلك .
٣١	حرمة الاكتساب وضعاً ومعنى ذلك .
٣٢	أبوال مالا يؤكل لحمه وجواز المعاوضة عليها .
٣٣	الاستدلال بالإجماع وبحرمة الانتفاع بها وينجاستها على حرمة بيعها والجواب عنه
٣٥	الاستدلال بآية التجارة عن تراخى على فساد المعاوضة عليها والجواب عنه .
٣٧	أبوال مالا يؤكل لحمه وحرمة شربها .
٣٨	الاستدلال على ذلك بآية تحريم الخبائث والجواب عنه .
٣٩	العداوي بها أحياناً يخلها من مصاديق الدواء .
٤٠	الفرق ثابت بينها وبين الميتة .
٤١	مالا يؤكل لحمه وحرمة بيع شعورها .
٤٣	العذرة وجواز بيعها .
٤٣	الاستدلال على ذلك .
٤٤	الشيخ الطوسي يجمع بين الروايات الواردة في بيعها والمناقشة في ذلك .
٤٦	مانسب الى المجلي في الجمع بين الروايات والمناقشة فيه .
٤٦	المبزواري ورأيه في الموضوع .

المصفحة	الموضوع
٤٧	كلمة السعت نطلق على المكروه ،
٤٩	بقية الوجوه التي ذكرت في مقام الجمع .
٥١	الجواب عن الوجوه المانعة عن الأخذ برواية الجواز .
٥٢	الأرواث وجواز بيعها .
٥٣	الدم وجواز بيعه على الإطلاق .
٥٦	الاستدلال على حرمة بيعه والجواب عنه .
٥٦	العسب والمني وحرمة بيعها .
٥٨	الاستدلال على حرمة بيع المني اذا وقع خارج الرحم والجواب عنه .
٥٨	للأقيح وبيعها .
٥٩	ماء الفحل وبيعها في الصلب .
٦٢	جواز الانتفاع بالميتة .
٦٢	الاستدلال على حرمة الانتفاع بها .
٦٥	الاستدلال على جواز الانتفاع بها .
٦٦	الجمع بين الروايات .
٦٧	حرمة بيع الميتة .
٧١	للمذكي المخطوط بالميتة وحكمها من حيث القواعد .
٧٣	مقتضى الروايات في المقام .
٧٤	مقتضى الجمع بين الروايات .
٧٦	ميتة مالا دم سائل له وبيعها .
٧٧	كلب الهراش وحرمة الكسب به .
٧٩	الخنزير وحرمة الكسب به .
٨٠	مقتضى الجمع بين الروايات الواردة في ذلك والاشارة الى انقلاب النسبة .
٨١	أجزاء الكلب والخنزير وحكم بيعها .
٨٢	الروايات التي وردت في جواز الانتفاع بشعر الخنزير .
٨٢	يحرم الاكتمساب بالخمر وبكل مستكر مبيع .
٨٤	التبيذ المسكر والفقاع ومخرجه الاكتمساب بها .
٨٥	الحكم لا يشمل المسكر الجامد .

الصفحة	الموضوع
٨٦	الحكم لا يشمل المسكرات التي تستعمل للصناعات .
٨٧	يجوز تغليل الخمر بالملح .
٨٨	المتنجس وجواز بيعه .
٨٩	السباع والمسوخ وجواز بيعها ماعدا الفرد .
٩١	العبد الكافر بأقسامه وجواز بيعه ،
٩٣	كلب الصيد وجواز بيعه .
٩٤	الجرو من السلوقي الذي يقبل التعليم والكبير غير المعلم منه وجواز بيعها .
٩٤	الروايات الواردة في بيع الكلب وتقسيمها الى طوائف ثلاث .
٩٥	تخصيص العام بخاصين بينها عموم من وجه أو عموم مطلق .
٩٧	الكلاب الثلاثة وحرمة بيعها .
٩٧	الوجوه التي استدلت بها على الجواز والجواب عنه .
١٠٢	الكلاب الثلاثة وجواز إجارتها .
١٠٢	الكلاب بأقسامها الأربعة وجواز اقتنائها .
١٠٣	العصير العنبي اذا غلى ولم يذهب ثلثه وجواز بيعه .
١٠٤	الاستدلال على حرمة بيعه من جهة النجاسة والحرمة وانتفاء المالية والجواب عنه
١٠٥	الاستدلال على حرمة بيعه بالروايات والجواب عنه .
١٠٧	الدهن المتنجس وجواز المعاوضة عليه .
١٠٩	الروايات الواردة في بيعه .
١١٠	صحة البيع لا يتوقف على اشتراط الاستصباح .
١١٤	يجب الاعلام بالنجاسة عند البيع .
١١٥	يحرم تغرير الجاهل بالنجاسة وإلقائه في الحرام الواقعي .
١٢٠	تنبيه الجاهل في غير موارد التسيب وحكم ذلك .
١٢١	إلقاء الغير في الحرمة الواقعية وأقسامه .
١٢٤	يجوز الاستصباح بالدهن المتنجس تحت الظلال .
١٢٧	يجوز الانتفاع بذلك في غير الاستصباح .
١٢٨	الأصل يقتضي جواز الانتفاع بالمتنجس وكما يصح ذلك يصح بيعه أيضاً .
١٣٨	الأصل يقتضي جواز الانتفاع بالأعيان النجسة .

الصفحة	الموضوع
١٤١	الرواية التي وردت في طهارة الجص الذي يوقد عليه بالعدرة وعظام الموتى .
١٤٣	حق الاختصاص ومنشأ ثبوته .
١٤٤	الدليل على حرمة التصرف في مال الغير بدون إذنه .
١٤٧	هياكل العبادة المبتدعة وحرمة بيعها .
١٥٠	المالية ومنشأها .
١٥٢	الآلات المعدة للقمار وحرمة بيعها .
١٥٤	آلات الملاهي وحرمة بيعها .
١٥٦	أواني الذهب والفضة وحكم بيعها .
١٥٧	الدراهم المنقوشة وحكم بيعها .
١٥٩	قيود البيع على قسمين : الصور النوعية والجهات الكالية .
١٦١	بيع العنب على أن يعمل خمراً وحكم بيعه .
١٦٤	حكم الإجارة إذا قصد منها الحرام .
١٦٦	الجارية المغنية وحكم بيعها .
١٧٠	كسب المغنية وحرمة .
١٧٠	بيع العنب ممن يجعله خمراً .
١٧٢	مقتضى الروايات في المقام .
١٧٦	مقتضى القواعد في المقام .
١٧٦	الإعانة ومفهومها : .
١٧٩	الإعانة على الإثم وحكمها .
١٨٠	الاستدلال على حرمتها والجواب عنه .
١٨١	بيان الفارق بين رفع المنكر ودفعه .
١٨٣	الاستدلال على جواز الإعانة على الإثم .
١٨٤	حرمة الإعانة على الإثم قابلة للتقييد والتخصيص .
١٨٤	لم تثبت الملازمة بين الحرمة التكليفية والحرمة الوضعية .
١٨٦	بيع السلاح من أعداء الدين وحرمة .
١٨٦	التحريم يشمل مطلق آلات الحرب .
١٩٠	بيع السلاح من المراق وقطاع الطريق .

المصنف	الموضوع
١٩٢	مالا نفع فيه وجواز بيعه .
١٩٣	الاستدلال على فساد بيعه والجواب عنه .
١٩٦	اغتصاب مالا نفع فيه بوجب الضمان .
١٩٧	حيازته بوجب الاختصاص .
١٩٧	تدليس الماشطة .
١٩٨	تمشيطها .
٢٠٠	الوجه في نهي الماشطة عن الاشتراط .
٢٠١	يجب تعيين الاجرة قبل العمل في الاجارة .
٢٠١	ورود اللعن على الوصل والنص والوشم والوشم .
٢٠٥	وشم الأطفال وجوازه ومعنى التدليس .
٢٠٦	تزيين الرجل بما يحرم عليه .
٢٠٧	تشبه كل من الرجل والمرأة بالآخر .
٢١٠	التشبه في الألبسة .
٢١١	التشبيب بالمرأة الأجنبية وحرمة ذلك اذا كان لثمن الحرام .
٢١٢	الاستدلال على حرمة ذلك والجواب عنه .
٢١٥	الأخبار الواردة في الخلوة مع الأجنبية وتوهم الاستدلال بها على حرمة التشبيب
٢٢٠	التشبيب بأمرأة غير معينة .
٢٢٠	التصوير وحرمة .
٢٢٢	الدليل على حرمة التصوير بصورة مطلقة .
٢٢٤	صور ذوات الأرواح مطلقا وحرمة تصويرها .
٢٢٥	الاستدلال على اختصاص الحرمة بالصورة المجسمة والجواب عنه .
٢٢٧	الفرق بين الأعيان والتوايس الطبيعية .
٢٢٨	تصوير الملك والجن .
٢٣٠	حرمة التصوير غير مقيدة بكون الصورة معجبه .
٢٣١	اعتبار قصد الحكاية في الحرمة .
٢٣٢	اعتبار الصديق العرفي في حرمة التصوير .
٢٣٣	لامانع من الصور المتعارفة في هذه الأيام .

المصفحة	الموضوع	فهرس الكتاب
٢٣٣	يحرم تصوير الحيوانات ولو أنها كانت من نسج الخيال .	
٢٣٣	الصور المشتركة بين الحيوان وغيره .	
٢٣٣	لا فرق في الحرمة بين المباشرة والتسبيب .	
٢٣٤	الاستدلال على حرمة اقتناء الصور المحرمة والجواب عنه .	
٢٤٠	يجوز بيع الصور المحرمة .	
٢٤١	الاستدلال على كراهة اقتناء الصور المحرمة .	
٢٤٢	التطفيف والبخس .	
٢٤٤	المعاملة التي يكون فيها تطفيف والبحث عن صحتها وفسادها .	
٢٤٦	البحث عن التنجيم .	
٢٤٦	أصول الإسلام أربعة .	
٢٤٧	الأجرام السماوية وتأثيرها في الأوضاع الأرضية .	
٢٤٨	رأي الفلاسفة في النفوس الفلكية .	
٢٤٩	لأتأثير للأوضاع الفلكية في العناصر .	
٢٥٠	الأوضاع العلوية ليست علامات على الحوادث السفلية .	
٢٥٣	يجوز تعلم علم التنجيم .	
٢٥٤	كتب الضلال وحفظها .	
٢٥٧	حلق اللحية وحرمتها .	
٢٦٢	الرشوة .	
٢٦٣	حرمتها .	
٢٦٤	يحرم أخذ الرشوة للحكم بالباطل .	
٢٦٦	يحرم على القاضي أخذ المال للقضاء .	
٢٦٨	يجوز له أن يرتزق من بيت المال .	
٢٦٩	يجوز له أن يتقبل الهدايا من الآخرين .	
٢٧٢	الرشوة في غير الحكم .	
٢٧٣	من الرشوة في الحكم المعاملة المحابانية مع القاضي .	
٢٧٤	حكم الرشوة وضعاً .	
٢٧٥	اختلاف الدافع والقايض .	

الصفحة	الموضوع
٢٧٧	المؤمن وحرمة سبه .
٢٨١	النسبة بين الغيبة والسب هي العموم من وجه .
٢٨١	مستثنيات حرمة السب .
٢٨٣	السحر وحرمة .
٢٨٤	موضوع السحر .
٢٨٧	الفرق بين المعجزة والسحر والشعوذة .
٢٨٨	أقسام السحر .
٢٩٢	الروايات التي دلت على كفر الساحر وجواز قتله .
٢٩٤	لا تختص الحرمة بالسحر الذي يكون فيه الأضرار .
٢٩٥	يجوز دفع ضرر السحر بالسحر .
٢٩٦	ليس من السحر التسخير .
٢٩٧	الشعوذة .
٢٩٨	يحرم الفش .
٣٠٠	موضوعه .
٣٠١	المعاملة التي تشتمل على الفش وحكمها من حيث الصحة والفساد .
٣٠٤	الفناء وحرمة .
٣٠٧	المحدث القاساني ورأيه في الفناء والجواب عنه .
٣٠٩	تحقيق موضوع الفناء .
٣١٣	ما استثنى من الحرمة رثاء الحسين عليه السلام .
٣١٤	الجداء لسوق الأبل وجوازه .
٣١٤	الفناء في زفاف العرائس .
٣١٥	الفناء في قراءة القرآن .
٣١٨	الغيبة والاستدلال على حرمتها بالآيات والروايات .
٣٢٠	الغيبة من الذنوب الكبيرة .
٣٢٣	حرمتها مشروطة بإيمان المقتاب بالفتح .
٣٢٤	الصبي المميز وحرمة غيبته .
٣٢٥	موضوع الغيبة .

الموضوع	الصفحة
تنبيهات الغيبة .	٣٢٧
دواعي الغيبة .	٣٣٠
كفارة الغيبة .	٣٣١
مستثنيات الغيبة .	٣٣٦
جواز غيبة المتجاهر بالفسق .	٣٣٦
فروع المسألة .	٣٤٠
يجوز للمظلوم أن يتظلم وليس ذلك من الغيبة .	٣٤٢
لا يجوز الغيبة بترك الأولى .	٣٤٦
نصح المستشير .	٣٤٧
جواز الغيبة في مواضع الاستفتاء .	٣٥١
جوازها لردع المفتاب عن المنكر .	٣٥٣
جوازها لحسم مادة الفساد .	٣٥٤
جواز جرح الشهود .	٣٥٤
جوازها لدفع الضرر عن المفتاب .	٣٥٥
جوازها بذكر الأوصاف الظاهرة .	٣٥٦
استماع الغيبة وحرمة .	٣٥٧
لاملازمة بين حرمة الغيبة وحرمة استماعها .	٣٦١
يحرم أن يكون الانسان ذا لسانين .	٣٦٣
حقوق الاخوان .	٣٦٤
القمار وحرمة .	٣٦٨
اللعب بالآلات المعدة للقمار بدون الرهن وحرمة ذلك .	٣٦٩
المراهنة على اللعب بغير الآلات المعدة للقمار وحرمة ذلك .	٣٧٤
ماورد في مواكلة الشاة .	٣٧٧
ماورد في قي الامام «ع» البيض الذي قامر به الغلام .	٣٧٨
المسابقة بغير رهان وحكمها .	٣٧٩
القيادة وحرمتها .	٣٨١
التحويل على القافة وترتيب الأثر على أقوالهم وحرمة ذلك .	٣٨٢

الموضوع	الصفحة
الكذب وحرمة وكونه من الكبائر .	٣٨٥
الكذب في الجلد والمزل وحرمة ذلك .	٣٨٩
الوعد حقيقته وأقسامه .	٣٩٠
خلف الوعد .	٣٩٢
المبالغة خارجة عن موضوع الكذب .	٣٩٤
التورية خارجة عن موضوع الكذب .	٣٩٥
استطراد في معنى الجمل المخبرية والانشائية .	٣٩٧
أقسام التورية .	٣٩٩
لا كذب في قول إبراهيم ويوسف عليها السلام .	٤٠١
المستثنيات من الحرمة منها جواز دفع الضرر .	٤٠٣
الأقوال التي صدرت عن الأئمة عليهم السلام على نحو التقية .	٤١١
الموارد التي يدور أمرها بين حملها على التقية أو الاستحباب .	٤١٣
الكذب بقصد الإصلاح وجوازه .	٤١٤
أقسام الكهانة وحرمتها .	٤١٦
الرجوع الى الكاهن وحرمة .	٤١٨
الاخبار عن الامور المستقبلية وحكمه .	٤١٨
حرمة اللهو في الجملة .	٤٢٠
اللاعب واللغو .	٤٢٣
مدح من لا يستحق المدح .	٤٢٥
إعانة الظالم وحرمتها .	٤٢٦
إعانة الظالم في غير جهة ظلمه وحرمتها .	٤٢٨
التجشس وحرمة .	٤٣٠
النميمة وحرمتها .	٤٣٧
النياحة وكسب النائحة .	٤٣٤
الولاية من قبل الجائر وحرمتها .	٤٣٦
المستثنيات من حرمة الولاية منها قيامها بمصالح العباد .	٤٣٧

الصفحة	الموضوع
٤٣٩	الولاية من قبل الجائر وأقسامها .
٤٤٣	من أكره على قبول الولاية من قبل الجائر .
٤٤٤	من أكره على الإضرار بالناس وحكمه .
٤٤٨	يجوز قبول الولاية من الجائر لدفع الضرر عن الغير .
٤٥٠	يعتبر العجز عن التفصي في الإكراه .
٤٥٢	جواز الولاية من الجائر مع الضرر المالي رخصة لا عزيمة .
٤٥٣	من أكره على قتل المؤمن وحرمة .
٤٥٥	المستحق للقتل من جهة القصاص وحرمة قتله لغير ولي الدم .
٤٥٦	حكم التقية والاكره في قتل المخالفين :
٤٥٦	هجم المؤمن وحرمة .
٤٥٨	الهجر وحرمة .
٤٥٩	أخذ الاجرة على الواجبات .
٤٦١	موضوعه .
٤٦٢	صفة العبادية لانتافي الاجارة .
٤٦٦	الدليل على صحة تعلق الاجارة بالعبادة .
٤٦٨	صفة الوجوب لانتافي الاجارة .
٤٧٢	كشف القناع عن عبارة المصنف .
٤٧٣	النيابة في العبادات وحقيقتها :
٤٧٦	يجوز أخذ الاجرة على المستحبات .
٤٧٦	الأجر للطواف وحكمه .
٤٧٨	يحرم أخذ الاجرة على الاذان .
٤٨٠	أخذ الاجرة على الشهادة .
٤٨١	يحرم أخذ الاجرة على القضاء .
٤٨٢	الارتزاق من بيت المال وحكمه .
٤٨٣	المصحف وبيعه .
٤٨٧	بيع المصحف وشرائه ومعنى حرمة ذلك .

الصفحة	الموضوع
٤٨٩	أبعاض المصحف وحكم بيعها .
٤٩٠	المصحف وحكم بيعه من الكافر .
٤٩٢	جوائز السلطان .
٤٩٣	يجوز أخذ المال منه مع الشك في وجود الحرام في أمواله .
٤٩٤	يجوز أخذ المال منه مع العلم الإجمالي بوجود الحرام في أمواله وعدم معارضة الأصول في أطراف الشبهة .
٤٩٦	الاستدلال على كراهة أخذ المال منه في هذه الصورة والجواب عنه .
٤٩٨	الاستدلال على رفع الكراهة عنه والجواب عنه .
٥٠٠	يجوز أخذ المال منه في الصورة المذكورة مع تعارض الأصول في أطراف الشبهة
٥٠٥	العلم التفصيلي بكون الجائزة محرمة .
٥١٠	ماأخذ من الجائر ح يجب رده الى أهله .
٥١١	يجب الفحص عن مالكة مع الجهل به .
٥١٤	لايجوز اعطاء مجهول المالك لمن يدعيه إلا بعد الثبوت الشرعي .
٥١٥	مقدار الفحص عن مالكة وكيفية ذلك .
٥١٦	يجب تعريف اللفظة سنة واحدة .
٥١٧	أجرة الفحص عن المالك ليست على الواجد .
٥١٨	مجهول المالك ومصرفه .
٥٢٤	التصدق بمجهول المالك لا يستلزم الضمان .
٥٢٨	العلم الإجمالي باشتغال الجائزة على الحرام .
٥٣٠	أخذ المال من الجائر لا يتصف بحكم من الأحكام .
٥٣١	وظيفة الجائر في نفسه بالنسبة الى ماأخذه من أموال الناس .
٥٣٢	يجوز للمأخوذ منه احتساب ذلك من الزكاة .
٥٣٤	يحرم على الجائر أن يأخذ الصدقات من الناس .
٥٣٥	يجوز أخذها من الجائر بعدما أخذها من الناس .
٥٣٩	لايجوز للجائر إقطاع شخص خاص شيئا من الأراضي .
٥٤٠	شراء الصدقات من الجائر قبل أخذه إياها من الناس .
٥٤١	الأراضي الخارجية حال الغيبة وحكمها .

الصفحة	الموضوع	فهرس الكتاب
٥٤٢	شراء ما يأخذه الجائر من غير الأراضى الخراجية .	
٥٤٣	اختصاص الحكم بالسلطان للدعي للرئاسة العامة .	
٥٤٤	عدم اختصاص الحكم بمن يعتقد كون الجائر ولي الامر .	
٥٤٤	تقدير الخراج منوط برضى الموجد والمستأجر .	
٥٤١	شراء العبدقات من الجائر على وجه الاطلاق .	
٥٤٥	شرائط الاراضى الخراجية .	
٥٤٥	منها كون الارض مفتوحة عنوة .	
٥٤٧	منها كون الفتح بإذن الامام عليه السلام .	
٥٤٩	منها كون الاراضى بحياة حال الفتح .	

ملاحظات

- ١ — قد عملنا في أوائل الكتاب بكتاب الجعفریات فی مواضع شتى . ولكن
أشرنا الى جهالة في ص ١٠٩ .
- ٢ — قد اكتفينا (في أوائل الكتاب الى ص ٩٥) في الاشارة الى اعتبار الروايات
بكلمة (الموثقة) ولم نلاحظ في ذلك اصطلاح علماء الرجال .
- ٣ — قد جعلنا الروايات وما يرجع اليها وكلمات أهل اللغة وفتاوى العامة في
هامش الكتاب .



4
1
2

[illegible]

4

1

Fig. 1. 1.5. 1992-1993.

•

7

Est

—





臺灣省立美術館
典藏部

中華民國八十年

五月

To: www.al-mostafa.com